المصادرات [illegible]
حدود [illegible]

١

القطر ما يكون منصفا للدائرة او الكرة

المحور ما يكون مقابلا للزاوية

الكسر

اعلم ان العدد اذا عرض [illegible] صحيح او [illegible]

[illegible] الكرة





[illegible] العدد

[illegible]



[illegible]

قوله الا وجود الا انه لو علمك بانه فانه ان اراد نفس الوجود المطلق المصدري كما هو المتبادر من كلام فيلزم منه

رجحان الاخر الى منه كما لوحدة والكثرة لانه ليس مما كان الموضوع غير الوجود وان اراد به ما يحسب الوجود

فلا يلزم ان يرد فيك ولكن يسأله موضوعه ان الموجود بحسب الوجود قد يرد يعرض مواكز العلم الالهي ويكفي عليه

قال السيد قدس سره الامور [illegible] بحسب نفسها الانفكاك وهي لا تحتاج الى الخصوص مادة [illegible] بانه موجود منه [illegible]

وهي لا تحتاج في وجودها الى الحضور المادة

[illegible]

العلم الطبيعي [illegible] فانا الطبيعي [illegible] الا [illegible]

والصنايع الى الرابعة [illegible] والالهي [illegible]

[illegible]

ما لا يحتاج [illegible]

قوله لحصول العقل بالفعل يكون وسنذكر المرتبة الثالثة الدرجة القصوى من العقل المستفاد وتفصيل المقام ان النفس باعتبار القوة النظرية مراتب اربع

الاولى ان يكون مستعدة محضة خالية عن جميع العلوم التصورية والتصديقية كما يكون في مبدء الفطرة وتسمى تلك المرتبة عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى

[illegible] الصور كلها والثانية لحصول الاوليات باستعمال الآلات [illegible] المرتبة الاولى للعقول

[illegible] بالفعل [illegible] ملكة [illegible] المرتبة عقلا بالملكة والثالثة [illegible] النظريات [illegible]

كيف [illegible] المرتبة الثالثة عقلا بالفعل [illegible] النظريات [illegible] عقلا مستفادا

[illegible] والعقل [illegible] وذلك [illegible] الفصل [illegible] فاعلم [illegible]

[illegible]

الخ

ا ١١١

١١١

[illegible]

3

فاعلم ان مساحت چون عددی را در ذات خود ضرب نمایند مضروب را جذر خوانند و حاصل را
مجذور و مربع گویند از راه مساحت که ذو نامند و چون مقدار را در ذات خود ضرب نمایند
مضروب را ضلع و حاصل را مربع

صور العدد و الجذر

بر کعب عدد دو گونه نسبت دارد اعداد الفرد و هی کثیره
الواحد اما المفرد الاولی ان ضرب منه الاثنی و الاثنی
فقد صار عدد هو الاربعة نسبت دارد الی اعداد الفرد و هی الذی هو الاثنی کسر الواحد
المضرور الاول الذی هو الاثنی و الذی فانه هی مضروب فی الاول معدود

[illegible]

الانفعة و المکرر فالاول و الاول و الثانیة من الاثنین و اشتراک النسبة الی الاربعین
بعینها النسبة الکذا بین منشاء هی للکفاد لتحقق فی الاعداد الی الصعقه من الامثال
لانک لما وجدت حال العدد ان الاقام ان الامتحمع الاربعة اسباب و ضاعف عدد افالک
الاعداد هو الواحد و ذلک مکمل منها و لطالما تحقق البیت المدور
و اذا لم تحقق منها لم تحقق فی الصنع الا لما للذی حکم الاضعاف لعصر حکم الکل
فیها الحاصل فعله بما لم یمکن الذی شرح الکلک العالیة فاصل الکل
هکذا النسبة الفطرة الی الصلح تکم و مضعف فی المربعین و فی الاعداد الاعداد
و مضعف ملک لسبعة فی الاعداد منحصر فی تلک النسبة الجمعیة و هی
الرکیبة الاجزاء و فی جزء الخط فتامل

4

الجزء الثاني من بداية المجتهد
[illegible] في [illegible]
ورق [illegible] المعدودة

كتبه [illegible]
محمد [illegible] ابن [illegible] على العبد [illegible]



اشتريت هذا الكتاب في كربلاء حين ما
تشرفت بزيارة سيدنا سيد الشهداء
عند مجيئي الى بغداد وبالمدرسة للنيابة
الشرعية في شهر [illegible]
سنة [illegible] محمد اسعد

[redacted]

من كتب الفقير [illegible]
محمد اسعد عفي عنهما

[illegible]



فائدة

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مخترع العقل الفعال ومبدع النفس الكمال معلق الصور بالمواد دون
النسب بين الاعداد والابعاد ومحرك الفلك لا من مركز والى محيطه ومكون الكائنات
بين لطائف الامهات لبقاء الجود والبقاء في البدو والرجعى ومنشر الجود والعطاء في
الاخرة والاولى ونشهد ان اجل عباده واشرف من نهض باعباء الرسالة و
بيان الاسنة لصنوف الناس محمد واله المتحلين بالاخلاق المرضية المتخلين عن
الادناس البشرية عليهم الصلوة والثناء ولهم الحمد والدعاء وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد
بن ابراهيم الشهير بالصدر الشيرازي عفى الله عنهما لما تلقفت القوانين الحكمية والدلائل
الدينية على انها اجل الذخائر والسعادات وافضل الوسائل الى الفوز بالدرجات لتكميل القوة
النظرية بتحصيل العلوم الحقيقية وتحقيق القواعد اليقينية اذ بها الفوز بالاشتياق الى
الشوامخ الادنية وتقع به العقول الهيولانية وبها تصير الانسان فانيا عما سواه
والمستغرق سالكا سبيل العرفان عن محبس في سجن الجسد عن ظلمات العمى والحرمان
فصرفت شطرا من عمري في تحصيلها وبرهة من دهري في البحث عن اجمالها وتفصيلها
كنت شديد الاشتغال في سالف الزمان بحيثيتها كثير التوجه اوائل الريعان الى تفتيشها
حتى ظهر في ما على من تقدمني من علماء الاعصار ووصلت في غاية الافكار من
حكماء الادوار فرقمت ما سمحت به قريحتي الفرجة اثناء مطالعتها من الزوايد والاحكام
وجادت به فكرتي الجريحة حين التشغل بمباحثها في النقض والابرام
في اوراق متفرقة ولم يتيسر النظم والترصيف والجمع والتاليف لتشتت الحال وتفرق

البال مع عدم مساعدة الزمان ومعاندة اهل الدوران ولما كثر التماس بعض المترددين
الى المشتغلين بقراءة الهداية للحكيم الكامل والنحرير الفاضل اثير الدين المفضل الابهري
لدي ان اكتب لها شرحا جامعا لما التقطت ما استفدته من اشارات الحكماء وتنبيهاتهم
واستنبطت من اتحافات الفلسفة وتلويحاتهم مضيفا الى ذلك ما تحدست به والهمت
الهاما وتاييدا من الله وملكوته فشرعت في اجابة ملتمسهم وافادة لمقتبسه مجتهدا
في المطالب والنتائج جاهدا بتوضيح المقاصد والمباني حائدا عن طريقة ليتبين الذين
يجدون معاني ظواهر الالفاظ والاعتبار ومعاني بواطن المعاني ممن يستنقذ عن عقيدته
المقلدات وسنة التقليدات يهتدي بالتعمق في هذه الكتاب الى طريق الرشاد ومنزل
الصواب ويرى لطائف افكار الدهاة وبوجدانه مطامح الكشف الكبار ودقائق
لا يشير اليها الحكماء في الاقصار والمسؤول ممن جبلت سريرته على العدالة والانصاف
ان يعمل ما يوجب حب العشيرة من الجود والاشفاق ان يتبع مواضع الخطاء والخلل ويصلح مواقع التصحيف
والزلل بشرطه امارة وان لا يتفطن الحقائق مع الامعان والفحص الدقيق ويتبين
ثم شرع في المقصود بتعريف الحكمة وبيان اقسامها مستعينا بواهب الفضل ومفيض الجود
فاعلم ان الحكمة صناعة نظرية يستفاد منها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب
من جهة اكتساب النظريات واقتناء الملكات لتستكمل النفس وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الموجود فتستعد بذلك للسعادة القصوى وذلك بحسب الطاقة البشرية فهي تنقسم على قسمين
الاول هو الحكمة النظرية ومثالها علمنا بان العالم محدث وان له صانعا قديما قادرا عالما
وان السماء كرة وان النفس باقية والثاني هو الحكمة العملية ومثالها العلم بانه كيف تكتسب
الملكات الفاضلة النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف يكون ازالة
المرض وتحصيل الصحة فكل واحد منهما من علم الاذهان الاول علم بالشيء لا من حيث فيه
بل المقصود منه معرفة نفس تلك المعرفة فقط والثاني علم بشيء يكون المطلوب منه تحصيل العلم
او خالقه في الوجود او منعه من الوجود والحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية لان

ليعلم ليعمل لكن العلم فيه وسيلة والعمل مقصود او الوسيلة في كل شيء اخس من المقصود فالعلم
بالاعمال يكون ادون منزلة من تلك الاعمال ولذلك ان الاعمال ادون منزلة من المعارف
الالهية والتجليات القدسية وذلك يدل على ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة النظرية
بكثير والغاية فان غاية تكميل القوة النظرية وهو الحكمة النظرية ينبغي ان يكون اشرف مما
تكميل القوة العملية وهو الحكمة العملية لان نهاية الحكمة العالية في النفس ولذلك ندوم(?)
الى الابد و[illegible] بخلاف الثانية فانها قد يزول عنها بالكلية و[illegible] الباقية
والكلام الالهي ناطق بحصر الكمالات الانسانية في هاتين المرتبتين كما قال الله تعالى حاكيا
عن الخليل صلوات الله على نبينا وعليه رب هب لي حكما والحقني بالصالحين المراد بالحكم
تكميل القوة النظرية والمراد من قوله والحقني بالصالحين تكميل القوة العملية وقال الله تعالى
خطابا لموسى عم فاستمع لما يوحى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني فقوله لا اله الا انا
اشارة الى تكميل القوة النظرية وقوله فاعبدني اشارة الى كمال القوة العملية وقال حكاية
عن عيسى عم اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت فكل ذلك اشارة
الى كمال القوة النظرية ثم قال واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وهو اشارة
الى كمال القوة العملية وقال الله تعالى خطابا لنبيه الحبيب صلوات الله عليه وآله فاعلم انه
لا اله الا الله وهذا اشارة الى كمال القوة العلمية وقوله تعالى آمنوا وعملوا الصالحات ايمان
فيه اشارة الى كمال [illegible] فتظهر بنور الوحي وبنور الحكمة ان كمال الانسان محصور في
العلم والعمل وبهما يحصل الاحاطة بالمعقولات والتنزه عن الجسمانيات ثم لما قسم الامور الى
ما لا تعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به حكمة نظرية لما ان غايتها استكمال القوة النظرية
في النفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ
عمل من حيث هو مبدأ عمل لحصول العقل بالفعل والى ما يتعلق باعمالنا وسموا العلم المتعلق به الحكمة العملية
لما ان غايتها استكمال القوة العملية بالاخلاق بعد ما تكمل القوة النظرية بالعلم التصوري و
التصديقي بامور تتعلق بكيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث هو كذلك قسموا الحكمة النظرية

ثلثة

ثلثة اقسام منها ما يتعلق بامور غير مادية مستغنية القوام في نحوي الوجود العيني والذهني عن
اشتراط المادة كالاله الحق والعقول الفعالة والاقسام الاولية للموجود كالواجب والممكن و
الواحد والكثير والعلة والمعلول والكلي والجزئي وغير ذلك فان خالطتها منها المواد الجسمانية
فلا يكون على سبيل الافتقار والوجوب ويسمى هذا القسم العلم الاعلى فمنه العلم الكلي المشتمل على تقسيم الوجود
المسمى بالفلسفة الاولى اي التشبه بالاله علما وعملا ولما كان الاتصاف بهذا العلم موجبا لهذا
التشبه اطلق عليه الفلسفة ووجه كونه اولى تقدمه على سائر العلوم رتبة ومنه الالهي الذي
هو من المعارف المسمى بالثولوجيا اي معرفة الربوبية وموضوع هذين القسمين
اعم الاشياء وهو الموجود المطلق من حيث هو هو ومنها ما يتعلق بامور مادية والاوهام
تجردها بالتجريد ولا يحتاج في فرضها موجودة الى خصوص مادة واستعداد وتسمى الحكمة الوسطى
والعلم الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد و
خواصه فانها امور تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها وانما سمي بالرياضي والحكمة
الوسطى لان النفس ترتاض به من حيث ينتقل عما ادركه الحس الى ما تجرده الذهن عن المحسوس بالكلية
فهو واسطة بين المحسوس الصرف وهو العلم الالهي وعلوم التعاليم اربعة لان موضوعها اما الكم
وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة
والمنفصل اما ان يكون له نسبة تأليفية او لا يكون فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب ومنها ما
يتعلق بامور مادية لا تتجرد عن المادة ومع عدم تجردها لا يستغني في فرض وجودها عن
التغير وخصوص الاستعداد فان الانسان مثلا لا يمكن ان يفهم ويتصور الا في لحم وعظم
و[illegible] بخلاف التعليميات وهو العلم الطبيعي وموضوعه الجسم الطبيعي
من حيث انه مبدأ حركة او سكون هذا هو التقسيم المشهور وقد فرق الشيخ الالهي صاحب الاشراق
قدس الله نفسه بين الحساب والهندسة [illegible] موضوع الحساب العدد وهو من الاقسام الاولية
للموجود لان الموجود بما هو موجود يصلح لان يوصف بوحدة او كثرة من غير ان يصير
رياضيا او طبيعيا فيكون الموجود ذا عدد لا يحتاج الى مادة من حيث هو ذو عدد لا في الفهم ولا في

العين فأما المفارقات فوات عدد وموضوع الهندسة المقدار ولا ينبغي أن يعلم أن في
مادة فيتجه هذا الفرق الى ان الهندسة بما ذكره فوجب ما ذكر على التقسيم المشهور وخوض في
ضابطة العلم الكلي مع انه من اقسام الرياضي فلعل بعضهم ذهب الى العلم الاعلى عنده الملقب بالحكمة
فخرج منه كثير من تقاسيم الصحيحة وان ترك على صحة التحديد حيث موضوع ما فيه فاتم التقسيم المشهور
فالاوجه ان يقسم العلوم بما موضوعه نفس الوجود وبما ليس موضوعه نفس الوجود فالاول
العلم الاعلى والثاني ما ليس موضوعه نفس الوجود اما ان يشترط فيه فرض وقوعه في مادة مخصوصة
الاستعداد ام لا الاول هو الطبيعي والثاني هو الرياضي وفي طريقة حيث تقسيم الاعلم من جهات
الحسي في الالهي واما الحكمة العملية فثلثة موضوعها النفس الانسانية من حيث الصادقها بالاخلاق
والملكات في الحقيقة فثلثة اقسام لان التدابير البشرية والسياسات الانسانية لا تخلو اما ان يختص
بشخص واحد فقط او لا الاول هي الحكمة التي بها تكميل الانسان معيشة الانسانية والثانية
وحيوية الاضرورية كافة وتسمى علم الاخلاق والثانية لا تختص بشخص واحد بل بمعاملة
يتم بها الاجتماع فذلك الاجتماع اما ان يكون بحسب منزل او بحسب مدينة فالاول يسمى حكمة منزلية
والثاني حكمة مدنية ومنهم جعلها رابعة قسم القسم الثاني قسمين لان المدنية تتعلق ما يتعلق
بالملك والسلطنة وبما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى الاول علم السياسة والثاني علم
النواميس وقسم في الحكمة النظرية مثلها ولا ينافي فيه لدخول احد القسمين في الاخر
عند من بقسمة ولا فلاطون كتاب في الكيفية المعرفة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة
والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو لكه كتاب في ذلك ولعلك منهما كتاب في سياسات الملك وقد
صنف العلم الشفاء كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتأخرين ابو علي بن مسكويه
كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره العزيز فهذه اقسام
الحكمة الالهية ولحق انحلال المنطق في الحكمة وحلله من اقسام النظرية كما فعله الشيخ
الرئيس كيف ولو اختص موضوع الحكمة بالموجودات العينية لخرج منه العلم بتقاسيم الوجود
الامور العامة وما اجيب عنه من ان الامور العامة ليست موضوعا بل محمولات

لا على ان يكون يعلم من الكلف مستغنيا عنه وكذا في جعلها مشتقات من دون المبادي اذ لا فرق بين
الوجود بما هو موجود والوجود والامكان بما هو ممكن والامكان كما نص عليه الشيخ في الشفاء
وهذا الكتاب مرتب على علوم ثلثة المنطق والطبيعي والالهي فقدم الاول لكونه على البناء
وتاخير الثالث لكونه على ما وراء المحسوسات وداب التعليم التدريج من المحسوسات الى المعقولات
ومن الاحسن الى قريب الاصعب لانه العبد افتداء بالمعلم الاول قيل اعرض عن الحكمة الرياضية
لا ستغنائها في الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوثة عنها في الهيئة وعن اقسام
الحكمة العملية بما ان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على الكل وجه واتم تفصيل
ورد ذلك بان كون الامور رتب عنها ما بل علم الهيئة موهومة صرفة غير محققة
الوقوع في نفس الامر مسلم لكن الدوائر والخطوط والنقاط التي تتعلق بالحركة كالمناطق
والمحاور والاقطاب فقد اثبت الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتبه صرح فيها ان هذه الامور موجودة
في الجسم البسيط لكون تلك توجد بالحركة الفلكية وكون ادراكها ما يتعلق بالة الوهم لانها معان
شديدة وهذا لا يوجب كونها غير متحققة في نفس الامر والقلة لا تقتضي رفض العلم الذي يبتني
عليها مع انه يشتمل على كثير من المباحث منها الاعانة على عيره من العلوم كالالهي والطبيعي
والتحقيق على ما ذكره بطلميوس في صدر كتاب المجسطي بل الغفلة عن هذا العلم الشريف الذي
يطلع به الانسان على دقائق صنعة ناظم الوجود ولطائف حكمة خلاق الجود
نقص عظيم وآفة شديدة لطالب الحكمة والسعادة وقد تنازع قدماء الفلاسفة في
ترجيح احد من الرياضي والطبيعي على الاخر في الشرف والنقص فكل قد مال الى طرف فرجح
مذكوره في اسفارهم والتحقيق ان الحكم الجزم بتفضيل احدهما مطلقا على الاخر غير سديد
بل لكل واحد افضلية من وجه اما الطبيعي فلوجوه الاول انه يبحث عن المبدا الحركي والسكون
وهو امر جوهري والرياضي يبحث عن الكم وعوارضه وهو امر عرضي والجوهر اشرف
من العرض والثاني ان الطبيعي يبحث عن القوى الى النفس في الاجسام لها التاثير والعلية و
الكمية ولواحقها معلولة تابعة للقوى الجسمانية والمتبوع افضل من التابع والثالث

ان الطبيعي في الاغلب يعطي اللم والرياضي يعطي الان ومعطي اللم افضل من معطي الان
والرابع هو ما ذكره من ان الطبيعي موضوعه احوال موضوعه امور حقيقية واقعة في
الاعيان والحساب والهندسة اكثر مباحثهما مبني على التوهمات والامر المحقق الذي له وجود
في نفسه اشرف من الموهوم والحاصل ان الطبيعي يشتمل على علم النفس الذي هو من معظم الحكمة واصل
الفضايل وبالنفس يحصل السعادة الراسخة وهي ام الصناعة ومعرفتها اشرف المباحث
بعد اثبات المبدأ الاعلى ووحدانيته والحاصل ان معرفتها الى التحقيق الذي يقع عليه بها الحكيم وان
اتقن ساير العلوم فالعلم المشتمل على معرفتها افضل من غيره واما الرياضي فهو اشرف
من الطبيعي بوجوه اخر منها انه اقرب الى الامور المجردة عن المواد بالكلية فهو واسطة
الالهي فهو افضل ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية وتقسيمها بالاتفاق
عند حد فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر ومنها ان الامور الرياضية اصنع والطف
الذ واتم عن الامور المكدرة الجسمانية ومنها قلة التشويش والغلط فيه بالبراهين الهندسية
والهندسية تحذف الطبيعي بل الالهي ومن اجل ذلك قيل ادراك الالهي والطبيعي من جهة
ما هو شبه واحرى الا باليقين اما الاول فلكونه ما وراء مدركات الحواس بل الحكمية و
تقيدية عن احاطتها به واما الاخر فلتغير حال العنصر وخفاء حال الفلك والعقول بالنسبة
الحسيات على العقل لتسلط الحواس على ادراكها وتوخي الى احصائه فضلا عن ذلك
العلم وما فيه من العجايب والغرايب لا ادرى ذلك في تطويل بلا نفع واما ما ذكره
الشيخ انه نشراق من اشكال في الزمان للتفهيم من شأن الصبيان الاشتغال بالعلوم الرياضية
واستدلاله بكلام الحكيم سقراط لما اراد الاشتغال بالعلوم الرياضية في آخر عمره ولم
تيسر له ذلك للجوم الواقعة التي قتل فيها عقيب تأخير النظر انا لكنت مستغنيا
بافضل العلوم واشرف الصناعات في الفلسفة ولم الفرع النظر في الرياضيات
لشدة استغراقه بهذا فهذا لا يدل على مفضولية العلوم الرياضية مطلقا الا
العلوم الالهية والدليل عليه قوله اذا اطلقت الفلسفة لا يراد بها الا معرفة

المفارقات والمبادي والايجابات المتعلقة بها وان نسك في افضلية هذا العلم على
الرياضي وعلى ساير العلوم وكون القدماء كانوا ينظرون فيه في قديم الايام للاول
على خاصته بل هو علم عقلي صرف وللخيال فيه معاونة شديدة والكفر للخيال فيه معاونا
والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فقد جربنا كانوا ينظرون فيه ليتمرن اذهانهم
ويتدرب عقولهم على قبول الحق وفهم الصدق وليقتصروا فابلين سيقفوا على شيخ
ما سوى المنطق وهو الفيما الاخير ان من هذا الكتاب مستغنيين بفضل الحق وعلمهم الصواب

القسم الثاني في الطبيعيات التي هي احدى اقسام الحكمة النظرية وموضوعها الجسم
الطبيعي من حيث انه قابل على اتوه التغير ويعرفونه بانه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد الثلث
متقاطعة على زوايا قوائم ومعنى الجوهر الذي [illegible] حيث ليس هو الموجود كما هو موجود
مسلوبا عنه الموضوع اي لو كان هذا المعنى حيث الكان فصله المقتسم المتقوم الحقيقة ومقررا
كما هية من حيث هي بيان ذلك ان الفصل المقتسم لا يحتاج اليه الجنس في تقومه من حيث هو هو
لانه خاصة للجنس كما ان الجنس عرض عام له بل يحتاج اليه في ان يوجد ويحصل بالفعل فانه كالعلة المفيدة
لوجود الجنس لا لتقومه باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية التي للعقل فاذا كان ماهية
الجنس هو الموجود بما هو موجود في قيد عدمي هو سلب الموضوع لكان فصله الذي
يحصل وجوده لتقوم ماهيته اذ حقيقة الوجود لا غير والآية بديهي العدم شيئي عن افراد هذا
النوع القريب لحقيقته ولكانت افراد الجواهر كلها واجبة الوجود لذاتها تعالى عن ذلك علوا
كبيرا او ان الله الذي الموجود بالفعل يصلح الا تكون عقولا محققة الجنسية حتى اخرج في عدم
الصدق عليه الواجب تعالى بالتخصيص بالصحيح بما بكمالية الحواشي الفخرية والاكمل من علم ان
الشيء بجوهره يفهم جوهر علم انه موجود وما امكن تعقل شيء من الانواع الجوهرية فان العلم
هو الكمال في صورة شيء مجردة عن مادته فصورة الجوهر جوهر كما ان صور الاعراض اعراض
[illegible] على الحفاظ المهابة الى الوجودات ومرتبة الجوهر ليست في العقل بالصفة الا كونه
بل هي موجودة فيه لا كونه منه فاذن معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية ما هو المعبر عنه بانه

الذهن وهو ماهيته اذا صارت ماهيته موجودة بالفعل في الخارج كان وجوده اي [illegible] لا في
موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء وجد في العقل او في الاعيان وليس اي الكائن في العقل
فقد بطل ان يكون ماهيته في الاعيان ليست في موضوع بل المعقول من الجوهر ماهية موجود
لا في موضوع بالمعنى المذكور اي ماهيته اذا وجدت في الخارج يكون لا في موضوع كالمغناطيس
الذي في الكف لا يتفرع عن جذبه الحديد بالفعل في كونه جاذبا للحديد اذا صادفه لكن بدنه
في قوته جذب الحديد سواء وجد في الكف او في خارج الكف وحمل الجوهر بهذا المعنى على
الانواع التي تندرج تحته يكون لذواتها لا لعلة كما هو شان الذاتيات فيرجع اشكال
تعلق واما حمل كونها موجودة بالفعل الذي هو جزء من كونها موجودة بالفعل لا في موضوع
عليها فلا محالة يكون بسبب لان حقائقها امكانية لا تكون موجودة الا بسبب واذا لم
يحمل الموجود بالفعل على ما تحته من الاجناس العوالي التي هي المقولات العشر الا بسبب لم يحمل
الذي لا يعقل فلم يتصير باضافة معنى سلبي له حيث [illegible] والاعتبار باضافة معنى اليه
اليه وهو قولنا في الموضوع حيث للاعراض بل [illegible] وهو خلاف ما تقرر في مدارك
الحكماء وقد علم مما ذكر بان مفهوم العرض اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهني لكن
الجوهر الذهني يصدق عليه انه موجود بالفعل في موضوع ويصدق عليه ان وجوده
العيني يكون لا في موضوع فهو جوهر بحسب ماهيته وعرض باعتبار وجوده في الذهن ولا منافاة
بينهما انما المنافاة بين مقولات العرض وكذا بينها وبين مقولة الجوهر في صدقها بالذات
على شيء فمفهوم العرض انما يعرض لجميع المقولات في الذهن وليس منها في الخارج واما ما اورد
من انه على تقدير كون الصورة العقلية جوهرا او عرضا يلزم كونها جوهرا او كيفا فيندرج
تحت مقولتين لصدق عليه اقتضاء القسمة والنسبة عليها فمندفع بانه يراد
بالكيف ماهيته حقها ان يكون في حقيقتها بحيث لو وجدت في الاعيان كانت في موضوع
وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى من عوارض الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى الذي هو جنس عال
فيهما باعتبارين بل المعنيين حيث [illegible] في شيء في الظروف

كنا

9

ورق كلمات الجواهر جواهر [illegible]
[illegible] الجواهر جواهر

كما قياس بانه المقولات وان اريد به عرض لا يكون بالفعل مقتضيا للقسمة والنسبة فهو
بهذا المعنى عرض عام لمقولة الكيف ولغيرها في الذهن على نحو ما مر في معنى العرض فلا كلام
بهذا الاعتبار فيه وبين الجوهر لا يلزم اندراج الصورة العقلية تحت مقولتين بل نقول هذا
تقرير كلامهم على وجه يطابق مرامهم واعلم ان الشيخ في قولهم ان كليات الجواهر جواهر ان الكلي
من الجوهر الذي في الذهن وان كان مستغنيا عنه هو الذهن فانه قد يزول عنه صور الجواهر المعقولة
اليه يكون بحيث يوجد تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن لا في موضوع كالمغناطيس
الذي هو في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى
كما اذا كان فيه فانه مغالطة من باب تضييع الحيثيات والاعتبارات واخذ الكلي مكان
الجزئي فان الكلي الذي ذاته في العقل يستحيل وقوعها في الاعيان واستغنائها عن موضوع
والمغناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج منه وجذب الحديد بل المراد بالكلي الطبيعي
اي الماهية بلا شرط والمعقول من الجوهر والكائن عرضا بحسب خصوص وجوده الذهني وكونه
كليا لكنه جوهر بحسب ماهيته فان ماهيته ماهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في
موضوع اي انها معقولة من امر شرط وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع والتمثيل
بالمغناطيس انما يكون باعتبار ان ماهيته تقتضي جذب الحديد مع قطع النظر عن خصوص وجودها
فاذا وجد مقارنا بالكف الان لم يجذب الحديد واذا وجد مقارنا بالجسمية جذب الحديد
لم يلزم ان يقال انه مختلف الحقيقة في الكف وفي جذب الحديد بل هو في كل منهما صفة
واحدة وهو انه جوهر من شانه جذب الحديد فان قلت قد صرح الشيخ في الهيات الشفاء بان
فصول الجواهر لا يجب ان تكون جواهر بحسب ماهيتها وان صدق عليها الجوهر صدق اللوازم
التي لا تدخل في ماهية الملزومات حتى لا يلزم ان يكون لكل فصل فصل الى لا نهاية فاذا لم يندرج
تحت مقولة الجوهر فلا بد من اندراجها تحت شيء من بواقي المقولات التسع العرضية مع
عدم صدق مفهوم العرض عليها وهذا ينافي قولهم مفهوم العرض عرض عام للمقولات التسع في
الخارج قلت لا يلزم من عدم اندراج فصول الانواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها

تحت مقولة اخرى حتى يصدق عليها مفهوم العرض اذ لا مانع من عدم وقوع حقيقة البسيط
لا جنس لها ولا فصل تحت شيء من المقولات بالذات كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فالمراد
والموضوع لكل شيء على ما قال السيد محقق كلام المحققين من المشائين هو الذي اذا قيس الى
ذلك الشيء لا يكون متقوما به اي من حيث حقيقته فالهيولى بالقياس الى الصورة الجسمية
الشخصية لم تكن موضوعا بل مادة لاحتياجها في تقومها الى الصورة من حيث هي مطلقا و
تكون موضوعا بالقياس الى الجسم التعليمي وسائر الاعراض القائمة بها لاستغنائها في تقومها عنها مطلقا
والمراد من الامكان في تعريف الجسم الامكان بحسب نفس الامر في زيادة قيد الفرض لادخال
الافلاك وهو لا يغني عن قيد الامكان لانه ربما لا يتحقق بالفعل وقتا ما وليس المراد من الفرض
التقديري ليختص طرده بالجواهر المجردة بل المراد التجويز العقلي الذي يستعمل في البراهين
قال الامام الرازي المراد من الامكان المعتبر في تعريف الجسم هو الامكان العام لا الذي يقابل
لئلا يخرج ما يكون الابعاد حاصلة فيه على طريق الوجوب كما في الافلاك المتحركة وما يكون
حاصلة لا على طريق الوجوب كالاجسام المنقطعة وفي الكرة المتحركة تحقق فيها قطر بالفعل
انتهى اقول الحق المتبع ان الجسم كما هو جسم لما لم يكن من شرطه ان يتحرك لا يجب ان يتحقق فيه
سطح او سطوح بل الحال فيه في ذلك من حيث التناهي وحيثية التناهي لئن يعتبر حيثية ذات
الجسم وحقيقته ولا يحتاج الجسم في ان يكون جسما الى ان يكون متناهيا بل الحكم عليه بذلك انما هو
البرهان فجسمية الكرة كما صرح به الشيخ في الشفاء ليست بواسطة المحور او خطا ما وكذا
جسمية المكعب ليست بواسطة الابعاد الخطية والسطحية لانها متاخرة عن جسميته ووجود
بل الجسم في مرتبة جسميته صالح لان ينتزع منه الابعاد وتتشخص مع قطع النظر عن ان يكون متناهيا
سواء كان متناهيا او غير متناه فالابعاد المعتبرة في الرسم او ماخوذة في الحد على انها
المتقاطعة المفروضة في نحو الجسم لا الابعاد السطحية الاطرافية التي تكون في المكعبات
وامثالها كيف ولو كان كذلك لم يصدق التعريف على كل سطحين متلاقيين على خط او اكثر
سطحي المكعب لا يقال يخرج منها ما قيد بعض لا بالفعل فعلى هذا يكفي في التعريف بعدا واحدا

فذكر

فذكر الابعاد المتقاطعة على الوجه المذكور انما احترز به عما ذهب اليه بعض المعتزلة من وجود
السطح الجوهري واما الفاء فلتمام الحد واشعار بان المعتبر في الجسم قبوله للابعاد على هذا الوجه
والامكان فالابعاد كثيرة لا على هذا النحو والثاني في هذا اولى و اعترض صاحب المباحث
المشرقية على تعريف الجسم بانه قابل للابعاد الثلثة بانه منقوض بالهيولى اذ
يصدق عليها انها قابل لفرض الابعاد الثلثة فيها والجواب ان المراد من القابل في هذا الحد هو
القابل بالذات وقبول الهيولى للابعاد الثلثة ليس بالذات بل بواسطة حصول الصورة
الجسمية فيها لا يقال الجسم عبارة عن مجموع الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل
في قابلية الابعاد لان حقيقة الهيولى الجزء الذي به يتحقق الامكان والقبول وحقيقة الصورة
الجزء الذي به يتحقق الفعلية والحصول فالصورة يستحيل ان يكون قابلا او جزءا من القابل
فاذن القابل للابعاد الثلثة هو الهيولى بالذات غاية ما في الباب انه يكون قابليتها
للابعاد متوقفة على تلبسها بالصورة لانا نقول القبول ههنا ليس بمعنى القوة و
الاستعداد بل مطلق الاتصاف وهذا المعنى قد يجامع الفعلية بل الوجوب والقبول بالمعنى
الاول لا يجامع الفعلية وهو من خصائص الهيولى لا بالمعنى الثاني ويتوهم ان الابعاد و
فرضها في الجسم لا يتوقف على الهيولى بل حدوث الابعاد في الخارج يتوقف على وجود ما
كما نقل عن المعتبر في تحديد الجسم هو ذلك لا هذا وبهذا التحقيق علم ان جسمية المكعب ليست
بواسطة الابعاد الحاصلة فيه في الخارج واعترض الشيخ بان الامكان والقابلية اوصاف
لا ثبوت لها في الخارج والتعريف بالامور العدمية ان جاز فانما يجوز في الرسوم و
ان الجسم جنس له ولا فصل والجسم ليس كذلك لوقوعه تحت جنس جوهر فله فصل الشيخ و
لتركبه من الهيولى والصورة والجواب انهم كثيرا ما يعبرون في الحدود عن الفصول بلوازمها
كقول المعلم الاول في حد المتصل انه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود
المشتركة وفي حد الرطب انه القابل للاشكال بسهولة وكقولهم في حد الانسان انه حيوان ضاحك
وفي حد الهيولى الجوهر المستعد فقد عبروا بهذه الامور العدمية والاضافية عن مباديها

لتبعه الفصول الحقيقية فتلك القبول او الصحة او الامكان المذكور في تحديد الجسم الخ

في هذا القسم وهو مرتب على ثلثة فنون لانحصار الجسم الطبيعي في الفلكي والعنصري فالبحث عنه اما على وجه يعم القسمين او يختص بواحد منهما والاحوال العامة اولى بالتقديم لكونها مبادي للاحوال الخاصة لانها اعرف عند العقل لعمومها وموضوعات الفن الثاني اقسام طبعا والكل من موضوعات الفن الثالث على ان عمم والقسم البحث عن احوال ما هو مقدم طبعا اولى فادرجه في جنسه **الفن الاول** فيما يعم الاجسام الطبيعية ويقال له السماع الطبيعي وسمع الكيان لكونه اول ما يسمع في الطبيعيات ولانحطاط سماعه في سائرها وهو مشتمل على عشرة فصول

فصل في ابطال الجزء الذي لا يتجزى الجسم اما مفرد لم يتالف من اجسام او مركب تالف من اجسام متشابهة كالسرير او مختلفة كالحيوان والجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقا وهو اما بالفعل او بالقوة وكل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق وقد ذهب الى كل واحد منها ذاهب فذهب المصنف وفاقا لجمهور الحكماء الى اتصال الجسم وقبوله للانقسامات الغير المتناهية فاراد ابطال الشقوق الباقية وبدأ بما يتعلق بابطال وجود ما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالمتصل الذي يقابل الجسم الفرد كما صدر الفصل به وفي التعبير عنه بالجزء الذي لا يتجزى اشارة الى ان المقصود في هذا الفصل نفي تركب الجسم عنه لا ابطاله في نفسه كما هو في الجوهر الفرد ولما كانت مسئلة ابطال الجزء من مبادي مباحث الهيولى والصورة والتلازم بينهما من العلم الالهي التي ذكرها المصنف بتحقيق حقيقة الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي وجب ايرادها في صدر هذا الفن وانما اوردها من اي علم يكون بعينه صعوبته ومن جملتها ان الطبيعي انما يبحث عن الجسم من حيث هو موضع قابل للانقسامات الغير المتناهية فان الطبيعي يجزم بقوة تقبل الجسم الانقسامات الغير متناهية لئلا يلزم عليه ان موضوع المسئلة يجب ان يكون اما عين موضوع العلم او نوعا له او عرضا ذاتيا له او نوعا منه كما بين في المنطق وموضوع هذه المسئلة ليس كذلك و الحكمة باحثة عن احوال الموجودات في نفس الامر والجوهر الفرد محذوف في ذلك وان البحث عن وجود الشيء او عدمه انما يختص بالعلم الاعلى دون غيره من العلوم الجزئية ولكن

11

وبيان ان الاتصال لما كان مبدأ لفصل الجسم الطبيعي على ما ذهب اليه المحققون وهو سابق قبول الانقسام لا الى نهاية وموضوع العلم وما يتجه عليه يجب ان يكون من مقدمات ذلك العلم المفروغ عنها فيه فعلى هذا قولنا الجسم يقبل الانقسام الغير المتناهي لا يكون من مسائل الفن الطبيعي بل انما يكون من مباحث العلم الكلي فمسئلة الجزء على اي تقدير يجب ان يذكر في اوائل الطبيعيات على سبيل المبدئية لا على انها من المطالب فيها الا انهم الا لمستدل به على اتصال الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة حركاته وقواه وافعاله وقد اورد المصنف على ابطال تركب الجسم عن الاجزاء التي لا تتجزى دليلين احدهما قوله لانا لو فرضنا جزءا بين جزئين فلا يخلو اما ان يكون الوسط مانعا من تلاقي الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثاني لانه لو لم يكن مانعا لكان الاجزاء متداخلة والتداخل محال لان التداخل بين كلها او بعضها في الوضع والاشارة محال والا لجاز وقوع اجزاء العالم في حجم خردلة وتداخل الوسط في احد الطرفين اما بالتمام او لا بالتمام فعلى الثاني ينقسم ما ينفذ وما لا ينفذ احدهما او كلاهما وعلى الاول يلزم ان لا يفيد التاليف حجما اصلا والكلام فيه يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف هف فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فما به ملاقاة الوسط لاحد الطرفين غير ما به يلاقي الطرف الاخر فينقسم واعترض عليه بان ما به الملاقاة هو الطرف الذي منه فيلزم التعدد في اطرافه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام واجيب عنه بان ما حل فيه احد الطرفين غير ما حل فيه الطرف الاخر والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا بد من ان يكون منقسما ولو وهما ورد هذا بوجهين الاول انه ان اريد ان المحلين متغايران بالذات لم يجب ان يكونا متغايرين الى اولا وهم فذلك على الاول فمحال واما الثاني فيلزم ان يكون حلول الاطراف في محالها حلولا سريانيا لا تحيزيا وان اريد انهما متغايران ولو بالاعتبار فمسلم لكن استلزامه ان يتوهم فيه شيء دون شيء ممنوع لم لا يجوز ان يكون الاعتبار الذي يتعدد بسببه المحل عند العقل امرا غير مستلزم للامتداد ضرورة تتوفر فيه شيء دون شيء والثاني ان بعضه ليس اولى بان يكون موصوفا لاحد الطرفين

من جملة كيف والمحلول الشرباني اذا لم يجزي جمعه لم يجزي جزوه اذ جزوه الغير جمعه فلا يكون بعضي
من المحل مختصا بمجلية احد الطرفين وبعض اخر بمجلية الطرف الاخر واذا كان حال الممتد
كذلك من عدم الامتياز فحال ما فرض عن جمعه بطريق اولى فالاولى في مجوز كون المقابل
متغايرة الطرفين في الاشارة مستلزمة لجواز فرض شي دون شي بداهة والمنع مهما
مكابرة واذا تم الدليلين فنقول لما فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يلاقى
واحدا منهما فقط او بمجموعها بالاسر او يلقى كل واحد منهما شيئا فالاول محال والثاني
على الملتقى فيتعين احد القسمين الاخيرين فيلزم الانقسام لا محالة وفي الكون الغير متناهي
الاضافات ههنا برتقة عشرة اشار بعض الشراح لبعضها وترك الباقي
فعليك باستنباطها جميع او بالمراجعة اليها ان شئت واعلم ان لاصحاب القائل بالجسم
حججا قوية على ابطاله سوى ما ذكره المصنف الا انه اختار ههنا حجتين خفيفة المؤنة
حيث لم يبتني شيء منها على اثبات الدائرة والمثلث وامثالهما ولا على حركة الجزء
او شيء اخر ولا بأس بذكر بعض منها تشحيذا لاذهان الناظرين وتحريكا لخواطر
المتفكرين خصوصا ما يبتني منها على الاصول الهندسية فالاول انا اذا فرضنا مثلثا
قائم الزاوية وفرضنا لكل واحد من الضلعين المحيطين بها عشرة من الاجزاء لكان
الوتر جذر المائتين بشكل العروس من ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر
زاويته القائمة مساو لمربعي ضلعيها وليس للمائتين جذر صحيح والكسر يوجب القسمة
بل التحقيق انه ليس بكسر مجرد او مركب مربع صحيح اصلا فلا يكون العدد الاصم الجذر في
الواقع فيلزم على اصل الجزء ان لا يوجد لمتيق تلك القاعدة فقد ثبت في الفن بالبرهان ذلك
انه لا يتفاد من رابع ثانية الاصول ان مربع كل عدد ليس اوفي مربع قسميه وضعف
ضرب احد القسمين في الاخر اذا تمهد هذا فنقول اذا فرضنا مثلثة وكسرا منقدر مربع
الثلثة عدد صحيح ومربع ذلك الكسر يكون اقل منه البتة لان ما حصل من ضرب الكسر في الكسر
اقل من كل منهما لانه اذا ضربت الستة في الكسر حصل كسور ضعفه من نوع كسر الاصل فاذا

جعلنا

جعلنا هذه الكسور المحتسبة مع مربع الكسر الذي لا يمتنع ان يحصل منهما عدد صحيح لا يخفى
وعلى هذا القياس كل عدد ذي كسر والبيان في مجموع الكسر واضح فان قيل الحجة تبتني على
امكان وجود المثلث القائم الزاوية ومثبتوا الجزء ينكرونه بل يقولون ان الصغر
يخطي في امر الدائرة والمثلث ونظائرها بل هي الا مضلعات وانما يحكم باشكال مضرسة
بحسب الواقع كما نقل عنهم قلت انهم مع ذلك لا ينكرون المربع القائم الزاوية المتساوي
الاضلاع على ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء من مذهبهم فنقول في ذلك المربع ينقسم بالقطر
الى مثلثين قائمي الزاوية فيلزمهم الاعتراف بالمثلث القائم الزاوية ولا يمكنهم
دفعه والثانية ان مربع قطر المربع بحكم العروس ضعف مربع ضلعه فيكون للقطر الى
الضلع نسبة اذا ثبتت بالكسر صارت ضعفا لما ثبت في الاصول فان نسبة
المربع الى المربع نسبة الجذر الى الجذر متثناة بالتكرير ولما لم يكن بين الواحد والاثنين
عدد لم يوجد في الاعداد نسبة تكون مثناها هو الضعف فتكون نسبة قطر المربع الى
ضلعه من النسب التي تختص بالمقادير ولم يوجد في الاعداد ومعناها يتحقق بين مقدارين لا
يوجد لهما عاد مشترك اي امر يفنيهما باسقاطه عنهما مرة بعد اخرى ولا يتصور
ذلك في الاعداد حيث ينتهي الى الواحد العاد للجميع فيتحقق النسبة الصمية في الاجسام
دون الاعداد والثالثة انا اذا فرضنا خطا مستقيما كالوتر على زاوية قائمة يكون
لكل واحد من ضلعيها خمسة اجزاء لكان الوتر جذر خمسين بحكم العروس واذا جررنا طرف
الوتر من احد الجانبين جزءا واحدا فوجب ان يتحرك الطرف الاخر اقل من واحد اذ
لو كان واحدا صار احد الضلعين ستة والاخر اربعة فيصير الوتر جذر اثنين وخمسين
مع كونه بالحقيقة جذر خمسين فثبت الخلف ثم اذا بلغ احد ضلعي القائمة اذا كان
ستة والاخر اثنين كان الوتر اكثر من الستة بشكل العروس الا ان في الاربعة لما كان
الحاري والخامسة ان اقليدس بين في عاشر او في الاصول ان كل خط يمكن تنصيفه
فلو تركب الخط من اجزاء وتر عدد لزم انقسام الجزء الوسطاني والسادسة انه

بين في كتاب اقليدس انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم
الآخر فلو فرض تركب الخط من ثلثة اجزاء وقسم على النسبة لكان احد قسميه اثنين والآخر واحدا
والحاصل من ضرب الكل في الواحد ثلثة ومربع الآخر اعني اربعة فوجب ان يكون قسمته لا على النسبة
قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ان برهان نفي بعض هذه الاشكال على بابه الكلية
مبنية على رسم المثلث المتساوي الاضلاع المتوقف على رسم الدائرة لكن الشيخ الرئيس اثبات
الدائرة على القائلين بالجزء لكن طريقه ان نتخيل خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار حول
طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حادث من حركة
الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت ثم جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى
ذلك الخط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي اُدير ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او
ذلك الخط وهذا البيان لا ينتهض حجة على نفي الجزء اذ ما ذكر محض توهم لا يفيد الا امكان المفروض
فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة على
الوجه الموصوف لما ذكرنا من المحال وعلى هذا القياس اثبات الكرة فينتهي فتأمل نعم اثبات
الدائرة والكرة واثباتهما بطريق الحركة انما يبتني على ابطال الجزء كما نص عليه الشيخ الرئيس في
غيره وما المعتمد عليه في العرف من امر الفرجار لا يثبت به الا الدائرة العرفية ولكن لا يخفى
طريق اثباتها في الحركة بل للفلاسفة طريقان آخران لا يتوقف شيء منهما على نفي الجزء فالشيخ
في الشفاء والنجاة بعد ان اثبت الكرة اولا بطريق لم يتوقف على اثبات الفلك قد اثبت جسما
وان مقتضاها في البسائط من الاشكال ليس الا الاستدارة ثم اثبت بهما ان الكروية على الخصوص
لان شكلا لا زاوية له من الاشكال المضلعة والمخروطة ان يكون فيها اختلاف امتداد من المركز
وتفاوت في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا فاذا ثبت وجود الدائرة بسبب
تبع كحيث او بتوهم في الكرة فقد اتحصل اصحاب الجزء يلزمهم الحكم بوجود الدائرة فانه اذا فرض
الشكل الدائرة مستديرا مضرسا فكان موضع منه اخفض من موضع ثم اذا اطبق طرفا
خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا وعلى نقطة في المحيط يبقى عليه في موضع كان اطول

ثم اذا اطبق على الجزء المركزي وعلى الجزء الذي ينخفض من المحيط كان اقصر لكن اذا تمم
قصره بجزء او اجزاء فالكائن زيادة الجزء لا يستوي به بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بانكسار
جزء والكائن لا ينقسمات بل يبقى فرجة فعند بتر في الفرجة في التدبير بعينه فاذا ذهب
الا المرادي الى غير النهاية في الفرج انقسام بلا نهاية وتأسف على مذهبهم انتهى كلامه و
لاصحاب الاطلاق في الطبع راي من ذهب الى نفي الاجزاء براهين اخرى كثيرة من
جهة تركب المربعات حيث يلزم مساواة الاقطار للاضلاع لان المربع المركب من خطوط
اربعة ذات اجزاء كذلك يكون قطره اربعة اجزاء فان تلاقت لكان القطر قبلت الضلع
وان وسع الجزء فوا امها وهو مع بالحائج او الاذقلك فانقسم ومن جهة الحركات كما احتجوا
بحركة جزئين احدهما فوق احد طرفي اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر او كل منهما
فوق طرفي ثلثة اجزاء فانهما يلتقيان على منتصف فانقسم الجزء ومن جهة المساحة والهيئة
كقولهم انه من المعلوم ان الشمس مثلا يتوسطه ذي الظل مع الحد المشترك بين الظل والضوء
وحركة الظل اقل من حركة الشمس فاذا تحركت جزءا تحرك اقل والا لكان ما بين
الشمس والدائرة مساوية لمدار ما على جسم صغير ونعلم انه لو فرض سطح من اجزاء لا تتجزى
لكان الوجه الذي يحاذيها وتراه غير الوجه الآخر الذي لا تراه فان الواحد لا يكون مرئيا
وغير مرئي في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احدى وجهيه استنار بها
ذلك الوجه دون الوجه الآخر ومن يتبع مذهب القائلين بتجويز الفرد على ان الجسم الكلم
متناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في
عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير
المتناهية غير متناه ولم يعلموا ان الجسم المفرد لا جزء له بالفعل بل بالقوة وعدم النهاية بالقوة
يمكن فيه التفاوت كالمبايت والالوف الغير المتناهية ومنها ان التفاوت حالا لا يخفى
انه ليس لاحدهما اقسام ما لم يقسم ولا اقسامها كما في كل منهما الحاصلة في العرف فلعله
من الاقسام التي للخردلة اصغر والتي للجبل اعظم وهكذا الا الى نهاية واما ما قاله بعض المحققين

وان شاء المسمى صنوان ... منه
على جسم صغير الا الذي في العمر

في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه
بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية
بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم المنقسم
الى اقسام او اجزاء غير متناهية متناقصة قد فرع بما قال من انه اذا كان هناك اقسام غير
متناهية بالعدد فاذا انضم بعض متناه منها الى بعض متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار
احدهما فهكذا اذا انضم البعض الى بعض مرات غير متناهية يحصل المقدار الغير المتناهي
قطعا واما انصاف الذراع المتداخلة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو
كانت تلك الانصاف بالقوة على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب غير متزايدة
من جانب الآخر فليعد مجموع غير متناه من تلك الاجزاء مما يبطله برهان التطبيق والتضعيف
وغيرهما لكونها مترتبة على ما صوره من اضعف الادلة على البطلان كما … ما يبتني على
الخط على الربع من المثلث القائم الزاوية مما ذكره المتكلمون فان وجود ما في قوة
… الجسم … الوجوه التي ذكره المحقق الخفري في شرحه لهذا الكتاب من فرض مثلث
متساوي الساقين الذي عدد اجزاء قاعدته اقل من اجزاء كل من ساقيه ومن الاقوال
من ان … يتصاعد الى ان يصير العدد جزء واحد … يصير اصغر … وكان في المحاكمات الجوهرية
من انه لو تركب الجسم مما لا ينقسم لزم ان يكون قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا يتجزى
بيان اللزوم ان نفرض ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من جواهر افراد ويكون الوسطاني
قطر المحدد واحد جانبيه خط اب والآخر ج د فاذا وصلنا بين النقطتين ا د بخط ا
لكان مارا بالمركز فاذا قسنا المحيط مع الجانبين على انه مار … ثلثة خطوط متقاربات فيكون
مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب قال السيد المحقق اما ما هنا الى العجب ماخوذ من كلام الشيخ في عيون
الحكمة والمباحث الشفاء حيث يستدل على ابطال التركب بانه لو تركب الجسم لزم ان يكون قطر المربع
والمستطيل … متساويا للضلع … ثم … وجها آخر على نفي الجوهر والعرض …
غير مذكور في الكتب … فلذا … وما … من اراجيف كتب … الفلسفة

الفناء

رسالة

مساو

منهما

الفناء و غير باليبس الا انه فرضنا سطحا متالفا من اربعة خطوط جوهرية كل منها
متركب من اربعة اجزاء لم يلزم منه مساواة القطر للضلع لثبات ما ذكرنا فانه على اصل الجزء
تماس الخطوط الجوهرية لا يمكن وقوع خط جوهري في قطر المربع السطحي الا اذا كان
الا ضلع والقطر من ثبت فيه الاجزاء عددا واعلم ان النظام من المعتزلة وافق
الحكماء في قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية الا انه لا يفرق بين القوة و
الفعل فاخذ تلك الانقسام حاصلة بالفعل فيلزم عليه ان ينقسم الجسم الى ما لا
ينقسم اصلا وقد يستدل على ابطال مذهبه اولا بالنقض بوجود الجسم المؤلف
من اجزاء متناهية ولو نوقض من جسم آخر اذ لا كثرة الا والواحد فيها موجود فاذا
احاد متناهية امكن ان يتركب منضمات منها حجم لا يها اجزاء مقدارية متباينة في
الوضع ثم يتعميم نسبة الاجزاء في جميع الاجسام بنسبة اجزاء ذلك الجسم الى اجزاء
سائر الاجسام وحجمه الى حجمها اذ بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فنسبة الحجم الى
الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء ولما كانت الاحجام والابعاد متناهية كان نسبة
الحجم الى اجزاء كل جسم متناهية لزم ان يكون نسبة المتناهي الى المتناهي كنسبة
المتناهي الى غير المتناهي وهو ممتنع واعترض بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
النظم والتأليف لا يوجب كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد
الى الاحاد اذ يجوز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفين
الا ترى ان ازدياد الزاوية على الزاوية في المثلث بحسب ازدياد الوتر على الوتر
مع ان النسبة ليست محفوظة فان نسبة الزاوية الحادة في المثلث المتساوي الساقين
القائم الزاوية الى الزاوية القائمة بالنصفية وليست نسبة وترها الى وتر القائمة
كذلك بالشكل الحماري بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب الصم التي توجد في المقادير
دون الاعداد فلا يوجد نسبة في الاجسام الا ان نسبتها عددية قطعا واجيب عن
الاول بان مجرد ازدياد الزاوية في الانفراج لا يوجب ازدياد الوتر كما لا يخفى

اثبات

بالفعل

فيستدل بان الكل الجسم فهو مركب من اجزاء غير متناهية بالفعل ان … بعض الجسم المؤلف من اجزاء متناهية …

… الاجزاء …

… نسبة الاجزاء الى الاجزاء … نسبة الحجم الى الحجم … ونسبة الاجسام حجمه …

بل في الكل مع تقاطع الخطين المحيطين بها على نسبة ازديادها وعند هؤلاء يلزم ان يزداد
الوتر بمكونه على النسبة المذكورة وهذا اول الكلام يجري على السند الذي اورده التفتيش على
ما صوره المعترض وعن الثاني بانه لما كان الجسمان عنده مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى
فقد وجد لهما عاد مشترك وهو الجزء الواحد فيكون النسبة بينهما عددية فلا يكون صمّاء و
فان التفرقة بين الاعداد والمقادير انما هي بوجوب انتهاء الاعداد الى الواحد دون
المقادير فاذا كانت المقادير الكمّية مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية
الى الواحد فلم يبق الفرق الا بكون الوحدات في احديهما ذات وضع وفي الاخرى
غيرها ونقل انه الزم اصحاب مثبتي الاجزاء اصحاب النظام عند مناظرة النقض لهم
بانه يلزم لكون الاجزاء غير متناهية في الجسم ان لا تقطع مسافة محدودة الا في زمان
غير متناه لانه لا بد عند الحركة من حركة كل جزء من حيزه ودخوله في حيز آخر وانتقال
حيز غيره الى حيزه فاذا كانت الاجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه فاجابوا
القول بالطفرة ثم الزموهم الكة بان يكون الجسم متخلخلا على ما لا يتناهى من الاجزاء ليلزم
ان يكون حجمه غير متناه فالتزموا انه لما الاجزاء ثم ان اصحاب النظام الزموا اصحاب
تتابع الاجزاء بحركة الطوق القريب من قطب الرحى عند ونحو البعيد تقطعه جزءا واحدا
يلزم القوس الطالع من البعيد وانشروا ان البطيء ليسكن في بعض الازمنة ونحو السريع لا
يكون ذلك الا بتفكك اجزاء الرحى عند حركتها فاستمر التشنيع بين الطائفتين
بالطفرة والتفكك ومما يلزم هؤلاء سكون المتحرك في لحوق السريع البطيء اذ لو كان
للتم السريع اذا قطع جزءا فالبطيء اما ان يقطع جزءا او اقل او يسكن والكل باطل الاول
وان [?] والثاني عدم اللحوق والثالث ثم يقتضي سكون المتحرك وقد التزموه كما
التزموا التفكك في الرحى قالوا ولطافة ازمنة التفكك في الرحى والسكون في المتحرك لا
تشعر بها الحس ولم يعلموا انه اذا كانت نسبة زمان التفكك الى زمان الصعود والحركة
فقدان اجزاء دائرة الطوق على اجزاء دائرة القطب او كنسبة فقدان مسافة

والسكون ٢
بلغ

السريع

15 بلغ اصلاحه

السريع على مسافة البطيء يلزم ان يكون زماني الصعود والحركة الطف يكثر من زمان التفكك و
السكون فالحكم بالاربعة المتناسبة فينبغي ان لا يحس بالصعود والحركة ايضا ولا يمكن
ان يتمري تارة كذا وتارة بحذفه ثم اعلم ان في اصل القول بالجسم ومقوله الانقسامات
الغير المتناهية شكوكا منها ما ذكرناه من مساواة الخردلة للجبل ويمكن كل منهما غير متناهي المقدار
ومنها لزوم تغشية وجه الارض بحبة خردل وهذه مما فيه ومنها انه لو كانت
القسمة ممكنة الى غير النهاية لما امكن قطع المتحرك المسافة لاحتياجه الى قطع نصفها وقبل ذلك
نصف نصفها وهلم جرا فلا تقطع المسافة ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي تقطع فيه
الانصاف الغير المتناهية غير متناه وجوابه ان المسافة المقطوعة منقسمة الى انصاف
توهما او فرضا لا وجودا او فعلا ومنها الزمان الذي هو مقدار الحركة الواقعة
فيها ومنها انه يلزم ان لا يدرك سريع الحركة حدا البطيئها حدا اذا تحركا في جهة واحدة
على سمت واحد وكان الابطاء اسبق بان الفرض انه اذا قطع السريع البعد المفروض
بينهما ووصل الى نقطة كان البطيء فيها او لا قطع البطيء في ذلك الزمان بعدا اصغر
من البعد الاول ووصل الى نقطة اخرى ثم اذا قطع السريع هذا البعد الاصغر قطع
البطيء بعدا اصغر من الاصغر ووصل الى نقطة اخرى وهكذا الى غير النهاية والجواب
ان المتحرك لا يتصف في اثناء حركته بقوداني من افراد ما فيه الحركة في الخارج قطعا
سيحقق ان شاء الله تعالى فلا يتصف المتحرك بحسب الخارج بالوصول الى حد من حدود
المسافة ولا يوجد بعد معين بينهما في زمان الحركة اصلا فتدبر ومنها انه اذا دحرج
الكرة على البسيط المستوي يكون ملاقاة دائرة منها بخط مستقيم منه بنقطة بعد نقطة و
يلزم منه تتابع النقط فيتركب الخط منها ودفعه بان تماس الكرة البسيط في
حال الثبات والسكون والاتصاف بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط
غير قار منتزع الاجزاء وفي كل آن من الانات والانات تماسها بنقطة و
لكن الانات كالنقطة وجودها بالوهم والفرض لا بالفعل والقطع فالاستدلال يتجاور

تتالي النقط

الآنات على تتالي النقط من قبيل المصادرة على المطلوب الأول اذ التنازع فيها كالتنازع
في النقطة فإن الحركات والأزمنة كالأجرام والأبعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وإن
سيلان الآن من الزمان بعينه سيلان النقطة المتوهم منه من الخط وأما ما وقع في المواقف
الفخرية في دفع هذه الشبهة تارة بأن زوال الملاقاة لا يكون إلا بالحركة وهي تدريجية
لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ممنوع اذ زوال الانطباق في جزء الزمان كما
وحصول الانطباق على نقطة أخرى في آن بينهما زمان ولما كان الجزء الذي لا يتجزى
لا يكون لزوال الانطباق أول فلم يلزم محذور وتارة بأن المتحقق ليس إلا نقطة واحدة
فلزوم تتالي النقاط ممنوع بل ينعدم نقطة ويتحقق نقطة أخرى وكذا الكلام في منع تتالي الآنات
مكتفيا بهما ليس بشيء أما الأول فلأنه لما وقع الاعتراف فيه بأن الانطباق الأول في آن
كان الثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بأنه كيف يكون الحال في ذلك الزمان
بين الكرة والسطح أبينهما تلاق أم بينهما تفارق والتفارق بين المنطبقين ولأن
فالفرض الكرة في حد ذاته أو جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الملاقي فرض عدم
وأما الثاني فلأنه لما انعدمت نقطة أو خط فالكلام الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير
المستقيم والكلام في نقطة والتعدد في النقطة لا يكون إلا في آن فينتقل الكلام في
آن ارتفعت فيه الملاقاة الأولى وهذا الآن والعود إلى الشكوك بعينها من كس والكل
وكذا القول في تتالي الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق المخلص إلا بالاطلاع على الذي
ذكرناه في الجواب وأما الثاني فمن تتالي النقاط والآنات يلزم في الزمان
لانه لم يكن أحدهما في آن والحد ذلك أمر مستحيل لا يستلزمه انتهاء القسمة
المقدار إلى ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب إليه المحقق الشهرستاني في المجانب مما قام
عليه البرهان من كون المتجددات بحسب الزمان من الحوادث وغيرها مجتمعة في وعاء
الدهر المحيط بالزمان وما معه وما فيه فيكون النقاط التي كل منها في آن مجتمعة
الواقع على هيئة التتالي والآنات لكن وقوعها على أي نحو أمر مستحيل في ذاته

لانطباقها

لانطباقها

الانطباق في الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة المنطبقة على المتصل الوحداني الذي
لم يكن منقسما وحدانيا فإن كان أحد المنطبقين مركبا من الأفراد المتشابهة الغير
المتجزية اتصلا لزم أن يكون الآخر أيضا مركبا منها وقد ثبت امتناع الجسم وعدمها
من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة ومنها أن ما كان خروجه من
الأنف مات الآن متتاليا فيتوقف الصحة والكلام غير متناه فيرد ما يرد على الطفرة
وحواسه باعتبار الأول والقول بأنه ليس متتاليا متعينا بالوقوف عند حد
فيصح الطفرة وذلك بالانتهاء في الانقسام لا بالانتهاء الكلي فهناك مغالطة باشتراك
الاسم ومنها أن وجود الأطراف يستدعي محلا غير منقسم كالجزء أو ما في حكمه
في استلزام الانقسام المحل الفرضي أم المحل في حصول الأطراف لكونها حالة فيه
والتشابه ومنها أنه يتوقف الحد لها على تحقق تمامه الحركة كما يصح أن الآن
فانتظره منقضيا كاستلزام حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان منطبقا غير منقسم بالرابة
من المسافة وكون الزمان مركبا من الآنات لكن أي ضرر فيه غير منقسم مع انفصاله
عما مضى وما يأتي بعد وبعده وامتناع اتصال الموجود بالمعدوم فإن العدم وحدان
آخر منقضيات عشر من مثل ما ذكر والكلام على حركة النقطة بحركة ما هي فيه لكن نطير
غير منقسمة وانقضاء عدم الآن في آن بينه تتالي الآنات المشكل من تركب الحركة
من غير المنقسمات وكذا حدوث اللاوصول في آن يلي آن الوصول كما للانطباق
واللاملاقاة وكون الحركة لا أول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو المبدأ لاولا في
آن آخر بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ وعلم التفاوت في شيء من الحركات
سرعة وبطأ إذ الفصل في الأخذ والترك لكون كل منهما في كل آن نقص من زمانهما
في ابن فانون كل منهما مسافة لا يكون الآخر ومنها إشكال طفرة الزاوية فهو من أعضل
الأغلبية في هذا المقام وهو أن الزاوية أي دقة بين الدائرة والخط المماس لها على
طرف قطر من أقطارها أحد من جميع الزوايا المستقيمة الخطين كما برهن عليه صاحب

ضرورة

لانه الانفصال

المتقوم

نعت

اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه فاذا فرضنا خطا منطبقا على ذلك الخط
المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس منه حركة ما فاي قدر تحرك يحصل زاوية
مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو المطلوب
بعينها وتوجه آخر ان الزاوية الحادثة بين محيط الدائرة وقطرها اعظم من كل
حادة مستقيمة الخطين كما في تلك المقالة ايضا فحين تحرك القطر اولا حركته مع ثبات
احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة بدون ان يصير قائمة لا ازدياد ما هو ازيد مما
تنقصت به من القائمة عليها وتوجه آخر ان الزاوية التي بين القطر وخط المماس
للدائرة على طرفه قائمة وما بين القطر والمحيط اعظم الحواد المستقيمة الخطين فاذا
فرضنا حركة الخط المماس الى جهة المركز مع ثبات نقطة التماس حركة ما ينتقل من
المماس الى القاطع فيصير القائمة اصغر من زاوية القطر والمحيط من غير ان يصير مساوية لها
وبعكس ما قلنا اذا فرضنا رجوع ذلك الى موضع التماس مما كان اولا فمن دون بلوغ
تلك الزاوية الى مساواة زاوية القطر والمحيط يصير قائمة كما لا يخفى واستضعف
الاذكيا حال هذا الاشكال وذكر بعضهم في التفصي عنه وجوها غير سديدة وذكر
الاستاد سيد الحكماء وسند العلماء ما ينفي الغفلات ويروي الغليل من وجهين
تركنا احدهما لابتنائه على مقدمات كثيرة طويلة الذيل من اراد الوقوف
عليه فليطلب من بعض كتبه دام افضاله واوردنا الآخر وهو ان الزاوية المختلفة
الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير
منه انما يقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني
لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان يساوي زاوية مختلفة الضلعين
وكذلك العكس فانه اذا انطبق الضلع المستقيم من المستقيمة الضلعين على المستقيم من
مختلفتها فاما ان يقع المستقيم الآخر بين محيطي المختلفة او خارجا عنها اذ لا يمكن ان ينطبق
المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على شيء من مختلفتها وبالجملة

تختلف

تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين باتفاقهما معا او كون احدهما مستقيما
والآخر مستديرا لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية ولا شيء من افراد
احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر فلا يتزايد يجب
المقدار المحيط بحركته مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا سطحيا وبالعكس
كذلك المقدار في السطح بالحركة لا يبلغ في شيء من حدود الحركة الى مساواة حجم ما و
بالعكس فكل فرد من احد نوعي الزاوية اذا تحرك ضلعه وصار اكبر الى ان يبلغ بالتدريج
الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في المقدار بين المبدا والمنتهى من ذلك
النوع مع انه التي تكون واقعة في مسافة تلك الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة
شيء من افراد النوع الآخر ولا يكون تلك الافراد واقعة في مسافة تلك الحركة ولا
متوسطة بين المبدا والمنتهى انتهى اقول الازيدية وكذا الانقصية يقال بالاشتراك
الادبية او بالحقيقة والمجاز على ما يتحقق بين مقدارين متشاركين اي المقدارين
لو صدا على عاد مشترك والنسبة بينهما لا محالة يكون عددية يعبر عنها بانه احدهما
من الآخر بان يقال هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزء من الف جزء
منه او غير ذلك وهذه هي التي تقتضي التجانس بين المتناسبين وكون احدهما مشتملا
على الآخر مع شيء زايد وعلى ما يتحقق بين المقدارين لا يمكن ان يقال لو احد منهما اي
جزء من صاحبه وهو لا يقتضي كون الازيد والانقص بالمعنى المذكور من نوع الصباب قد
يتحقق بين مقدارين مختلفين ماهية ولهذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر
الخطوط الواصلة بين النقطتين مع اختلاف الخط المستقيم والخطوط المستديرة
بالفصول المنوعة عندهم لو المهندس اقليدس قايلا ان نقول اذا اضعفت كل
واحد من متفقة الضلعين او مختلفتها بالمقدار نفسه او انقص من الآخر فقد يمكن ان
يكون بحيث يمكن ان يضعف بالمساواة معها اذ الزيادة عبارة عن كون احد الشيئين
مشتملا على مثل الآخر وشيء يزيد عليه لا ما نقول قد ظهر انه يمكن ان يصير مقدارا ما

اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة
تتحرك بحركة الرحى الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من القطر مع انها كانت
اصغر منه بدون ان يصير في الوصول الى شيء من حدود الحركة مساوية له فاعرفه فانه
دقيق حقيق بالتحقيق ثم اعلم ان ما ذكرنا من ان الحال على ما عليه المهندسون من ان
بين الخط المستقيم والخط المستدير وكذا بين الخطوط المستديرة التي ليست محدبا بها
على نوع واحد لا توجد نسبة اصلا لا الصمية ولا العددية ولكن القدماء منهم ارشميدس
على ان بينهما بعض النسبة ولكن لا مطلق بل الصمية توجد فيتصف بالمفاوتة مفاوتة
دون المساواة وساير النسب العددية وما يقال من ان النسبة فرع الاتفاق و
التجانس فيجب ان المراد منها العددية فقط دون الصمية **فصل** في اثبات الهيولى
اي جوهر ليس في نفسه واحدا بالاتصال ولا متعددا بالانفصال يقبل الصورة الجسمية
في الجسم الجوهري فانه لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم الهيولى
ومسماها اي امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرءان في الجسم على الانواع الاخر
الجسمية من حيث بعض اجسام ويقبل الصور النطفية والحيوانية والطينية والرمادية
وغير ذلك ... المادة والهيولى الشخصية على اختلاف العبارات ووجه
على حسب المفهوم مسلم فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الانسان من
نطفة امشاج فلا يجوز ان يكون الطين باقيا طينا او النطفة باقية نطفة وهو
حيوان او انسان في حالة واحدة طينا وحيوانا او نطفة وانسانا
وهو محال ... ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شيء اصلا وكذا
الطين ثم حصل انسان او حيوان في ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان
من الطين بل ذلك ... بطلت الطينية وهذا آخر حصل جديد الجميع اجزائه واما ان
يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية او الطينية بطلت عنه تلك الهيئة
وحصلت فيه هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لا يعتقدهما

العاقل لان كل من زرع بذر النبت منبت او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع
بانه من بذره ويفرق بين ولده وغيره بانه من مائه وان غاب عنه معاند لا يلتفت
اليه ويكذب بالحدس الصائب فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور مما وقع فيها
خلاف انما النزاع في ان ذلك الامر اجزاء لا تتجزى او ما في حكمها مما ينقسم في جهة او
جهتين او متناهية غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون او اجسام صغار صلبة
لا يمكن الفك منها في الخارج كما هو مذهب ديمقراطيس او نفس الجسم كما هو ...
جماعة من القدماء او امر بسيط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشائين لمادة الاجسام
عند اصحاب المذاهب الثلثة الاول واحدة لا يتخص كثرة بالانفصال ...
... على ... الا انهم اتفقوا على ان ما يقبل الانفصال والاتصال في
الاجسام شخص واحد لا يتخص بالكثرة في حد ذاته بحسب نفس الامر محفوظا
في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولى الاولى عندهم واتفقوا على ان الجسم
حيث هو جسم الذي هو جنس الانواع الطبيعية ...
الجوهرية وفصله ... قولنا ممتد في الجهات الثلث ... الاختلاف في
في ان الجسم بالمعنى المذكور بسيط في الخارج او مركب فيه من مادة وصورة ...
جنسه وفصله ... على تقدير تركيبه هل هو مركب من جوهر وعرض او من جوهرين
فالاول ما ذهب اليه الافلاطون الالهي على ما هو المشهور ومن تبعه ...
الشيخ المقتول في حكمة الاشراق واثباته في ما اختاره في التلويحات والثالث
مذهب ارسطو ومن تابعه كالشيخين ابي نصر وابي علي ويتبع هذا الاختلاف اختلاف
آخر وهو ان الجسم بما هو جسم اذا طرء عليه الانفصال اما ان لا ينعدم اصلا حقيقة
او ينعدم وعلى تقدير الانعدام اهو عرض ام جوهر فهذا تحرير محل النزاع بين
الفلاسفة واختار المصنف مذهب المشائين فقال كل جسم فهو مركب من جزئين
هما جوهران يحل احدهما في الآخر بمعنى حلول الشيء في شيء على ما ادى اليه النظر

هو ان يكون في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وهذا اجود مما قيل في تعريفه بحيث لا يرد عليه
شيء مما يرد على غيره وقد يفسر بالاختصاص بين الشيئين بحيث يكون الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر ويرد عليه كون الاعراض والصور حالة في محل وحلول
بعضها حالا في بعض وينتقض الاول بكون الصورة طردا او عكسا وقيل حلول شيء في
شيء عبارة عن كونه ساريا فيه مختصا به بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر تحقيقا او تقديرا واعترض عليه بانه ينتقض بحلول الاطراف في محالها كالنقطة
في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ويخرج طرده بالاطراف المتداخلة اجيب
الاول تارة بمنع وجود الاطراف وتارة بتخصيص المعرف بالحلول السرياني وتارة بان
الاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف فان الاشارة الى النقطة مثلا اشارة
الى الخط الذي هو طرفه وتكتفي بالحاد والاشارة في غير حاجة الى البرهان ويندفع عنه
ان يكون المكان حالا في المتمكن لان الاشارة الى المكان اشارة الى طرف المتمكن الذي [illegible]
والاشارة الى الطرف اشارة الى ذي الطرف كما ذكرنا فيه اذ المكان هو السطح الباطن
من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي واما اذا كان البعد المجرد عن المادة
فالنقض به مندفع على اي التقدير اللهم الا ان يقال المراد بكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الآخر ان يكونا متحدين في الاشارة بحيث لا يمكن عند العقل تمايزهما في الاشارة
وبهذا يخرج الجواب عن النقض بالاطراف المتداخلة ومنهم من فسر الحلول بالاختصاص
الناعت واعترض عليه بانه ان اريد بالناعت ما يصح حمل النعت على المنعوت فهو
لا يصدق على شيء من افراده وان اريد ما يكون المشتق منه [illegible] محمولا على المحل فيرد عليه اختصاص
الكواكب بافلاكها وبالعكس وكذا [illegible] وعلمائه [illegible] لعارضه وما [illegible]
بعض المحققين من ان [illegible] من الاختصاص [illegible] وغيره [illegible]
[illegible]
[illegible]

تعين در افلاك كواكب
ودر مثال [illegible] اشتقاق [illegible]
ودر حلول اشتقاق [illegible]
لغوي معتبر نيست بلكه [illegible] اشتقاق از مصدر
معتبر نيست

حقائق [illegible] لانه لتصور الاختصاص الذي هو للنعت بالنسبة الى المنعوت [illegible]
بديهي وهو كاف في المقصود وان لم يكن [illegible] معلومة بالكنه او لا غرض منه يعتد به وقد
عرف الحلول بتعريفات اخر بعضها خال عن الخلل وفي بعضها ما [illegible]
كالنقطة للظاهر الابعد والسطوح في ذلك لا يوجب الا كثير طائل [illegible] المحل [illegible] الاول
وهي الصورة الجسمية وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك [illegible] الحار والبارد
يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء المقدارية
[illegible] تحدث كثرة بالفعل [illegible] جزئيا [illegible] الى الفعل الا متناهية العدد
منقسمة بالامكان لا الى نهاية على ما يراه جمهور الحكماء وهي منقسمة الى الكبرى والقطعية
و[illegible] جزئية تحدث كثرة في النوع كذلك و[illegible] لتنوع [illegible] الاجزاء
المكنة الانقراض للانتهاء في ملاحظة العقل للملاحظة اجمالية [illegible] واما القسمة
[illegible] بسبب عروض عرضين مختلفين سواء كانا قارين كما في البلقة او غير قارين
كما في حصول مماستين او محاذتين في جسم واحد فبعضهم [illegible] ما بالقرب [illegible]
وبعضهم بانه [illegible] وقد يقال بالتفصيل [illegible] ان اختلاف العرضين ليس [illegible]
[illegible] يستلزم حكم العقل بانقسام المعروض في الخارج [illegible] خارجية في عروضهما
[illegible] حكما حاد وما مطابقا للواقع فلا باس بعد هما نحوا آخر من القسمة [illegible]
والقسمة المقدارية باعتبار [illegible] على الجسم بعد عروض المقدار اي الجسم التعليمي
بحسبها [illegible] الجسم في المساحة متناهية او غير متناهية الا ان القسمة الفكية [illegible]
و[illegible] بنفسها [illegible] معها وبين نفس المقدار التعليمي [illegible]
[illegible] الحقيقة [illegible] عوارض المادة سواء كانت السطح [illegible] او نفسه كما [illegible]
[illegible] عليه مفهوم المادة [illegible] الاتصال في نفسه لا وحدة [illegible]
[illegible] من عوارض المقدار [illegible] في ذاته والكانت [illegible] في ذاته [illegible] الجسم
الى المادة مطلق لا في كونه منقسما واما الوضعية العقلية فانها وان لحقت المقدار

التعليم لكن مفتح عروضها كونه ممتدا مطلق الامتداد مع قطع النظر عن مراتب تعينا بها
المقدارية ففي بحقيقة تعرضها الجوهر الجسمي لذاته والاجسام كلها اجسام لا تتفاوت في
صحة قبولها لذلك الانقسام اللازم الذي هو خالع عن كونها جسما مطلقا كما سنبينه
ولفظ القبول يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين احدهما مطلق الاتصاف بامر
سواء كان وجود الموصوف متقدما على وجود الصفة بالزمان او لا والثاني الانفعال
التجددي ويقابله الفعل والاستعداد الخ وهو عبارة عن امكان الاتصاف بصفة لم
يحصل له بعد مع وجود حالة يحصل بها في المعنى والقبول بهذا المعنى لا يجامع الفعلية
لحصول المقبول بل اذا طرأت عليه تلك الصفة بطل عنه المعنى والتقابل بينهما تقابل
العدم والملكة … عرض لهما … بالاتصاف باعتبار … حذف المعنى الاول …
من ان القابل يجب وجوده مع المقبول … ما ذكرناه اذ ليس المراد منه ان القابل مع
وقت كونه قابلا … من حيث … يجب وجوده مع المقبول بل المراد ان ذات القابل يجب
حصول المقبول فيها يجب ان تكون محفوظة والا لم يكن القابل قابلا … ولما كان القبول
بمعنى الاستعداد … مع الفعل لكونهما متقابلين كذلك القابل بما هو قابل لا … مع المقبول
بما هو مقبول لكونهما ايضا متقابلين غاية الامر ان التقابل بينهما … و…
والامكان بالمعنى الاول اي الذاتي يوصف بالقوة الاستعدادية بحسب اعتبار
الفعل … يطلق عليه لفظ القبول ايضا فانه بمعنى … ضرورة نسبة الوجود او العدم
سلبا تحصيليا حيث تحقق احدهما من جانب العقل بالنظر الى جوهر الذات كان الفعل ادا
… الموجود … بحسب ملاحظة الذاتية … وجود … بان الوجود … بالتمهيد
حيث … بان ثبت لها مرتبة متأخرة عن تلك المرتبة نحو اما … و…
محفوفة بالوجود … الامر كالابداعيات فانها لم يسبقها الامكان بمعنى القوة الاستعدادية
… لا يجتمع مع وجود الشيء والامكان الذي … الفاسد …
… ضرورة الوجود او العدم … منفك عنها حين وجودها … معقول

القوة والامكان اي الذاتي والاستعدادي مع الفعلية التي بازائه لوجب احد
حقيقتين سواء كانتا تجب التحليل الذهني او بحسب الانقسام الخارجي وسيأتي زيادة ايضاح
ولفظ الاتصال يقال بالاشتراك على معان بعضها صفة للشيء لا بالقياس الى غيره
وبعضها صفة للشيء بالقياس الى غيره اما ما هو صفة حقيقية فهو اثنان احدهما
كون الشيء في حد ذاته ومرتبته بحيث يصلح لان ينتزع منه الامتدادات
الثلثة المتقاطعة وبهذا المعنى فصل الجوهر وثابت للجسم في حد نفسه اذ هو … تلك المرتبة
مصداق لحمل المتصل والممتد مع قطع النظر عن جميع العوارض فالفاعلية والامتداد
نفس متصلية وممتدية لا امر … فتصير منشأ للصدق المتصل عليه ومصداقا له
سواء كان الجسم مجرد الصورة الجوهرية او مؤلفا منها ومن جوهر آخر على الاختلاف في …
افلاطون وارسطاطاليس والدليل على ان اسم المتصل بهذا المعنى يطلق على الصورة
الجوهرية كلام الشيخ في … فصول الهيات الشفاء … معقود لبيان ان المقادير اعراض
بهذه العبارة واما الكميات المتصلة فهي مقادير الابعاد اما الجسم الذي هو الكم فهو
مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة لا العقلي لو كان الجسم في حد نفسه متصلا
لا يمكن فيه فرض شيء دون شيء والكان في بلد للقسمة ابدا الاجزاء المقدارية فيكون
نوعا من الكم الذي بهذا المعنى يعرض للكم المتصل لذاته ولغيره بواسطته الا انا نقول الان
ان مجرد امتداد الجسم في حد ذاته … فقبول الانقسام ابدا الاجزاء المقدارية بالذات
بل انما يصح ذلك بعد عروض المقدار له اذ ما لم يتعين … امتداداته لم يصح فيه فرض
جزء معين دون جزء معين … في مرتبة ذاته ممتد في الابعاد غير ذي تعين
امتداد … فقد انبسط له الذي في ذلك المعنى كما يحصل له في مرتبة متأخرة عن ذاته بذاته
قال الشيخ في التعليقات اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو
جسم ليس هو جزء ولا كل وشأنه في المنفصل اذا قلنا جسمان في حد … اجسام فمعناه
اثنان من جهة … اعداد عرضت للجسم … الجسم بما هو جسم لا واحد ولا كثير ولا …
صفة لقوله اعداد

كون الشيء بحيث يوجد بين اجزائه بعد فرض وقوعها حدود مشتركة والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم ومن خواصه قبول الانقسام بغير نهاية واما الآخر فهو الذي معنيان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار آخر سواء كانا موجودين او موهومين ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل مطلقا او من جهة ما هو في مادة كالضلعين المحيطين بالزاوية والاعضاء بعضها ببعض والفصل اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة كل جسمين يكون عسير القبول للمفارقة اذا تقرر ما ذكرناه من الالفاظ الثلثة فنقول لما علمت ان القبول بمعنى الاستعداد لا يجامع الفعل لكونهما متقابلين تقابل العدم والملكة او التضايف وكذلك لا يجتمع المستعد من حيث انه مستعد مع المستعد له كما اشرنا اليه علم ان الذات الواحدة لا يمكن كونها مستعدا لهذين الامرين الا بجهتين مختلفتين واذا اعتبر الكلام الى مستعد لشيئين مختلفين ينتهي بالآخرة الى جهتين في حقيقة الذات فيلزم تركيبها من جزئين يكون بالقوة وجزء يكون بالفعل فقصارى الامرين اراد ان يثبت ذات الجسم بما هو جسم ان يثبت له في حد ذاته جهتي الفعل والقبول بالمعنى الاخير وبهذا المعنى فان المقصود ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون في نفسه متصلا واحدا في نفس الجسم فان كونه منفصلا يجب ان يكون منفصلا قبلية زمانية والانفكاك عنه بقوله والذاتي وان لم يكن بشيء مما يقبل الانفسام من الاجسام التي يقبلها كالماء والنار قبل الانفصال متصلا حقيقيا كما انه متصل حس لزم الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه من الخط والسطح الجوهريين وسيتضح بطلانه المقصد الطالبي لما مر ومانع اللزوم ان كل كثرة بالفعل يجب انتهاؤها الى الواحد الذي الكثرة فيه بالفعل فاقسام الجسم القابل للانفصال لو لم تنته الى ما كل واحد منها غير منقسم على كثرة وما يحصل لو لم يكن منفصلات حسية في حدود انفسها لزم احد الامور الثلثة وهذه المتصلات لما كان من نوع الاجسام القابلة للانفكاك التي يقبلها فلم يكن ما لا يقبل الانفصال الخارجي بل يمكن قابليته له فثبت ان بعض ما يقبل الانفصال الخارجي كالماء قبل قبوله له متصل واحد ان بعض ما يقبل الانفصال

بقوله

فقوله بالمعنى الاول يتعلق بقوله بالمعنى الثاني وهذا ما ادعيناه وبهذا يحصل في بيان الذي يثبت بالبرهان من ان الذات اما منفصل واحد او متصل على متصل واحد مركبة من الجزء الذي لا يتجزى او ما في حكمه كما لا ينقسم الا في جهة او في جهتين فلنا انا نختار الشق الثاني ونقول انه مركب من الاجسام الصغار القابلة للانقسام في الجهات وهما وفرضا وكل منها قابل للانقسام قطعا وكسرا كما هو مذهب ذيمقراطيس ان مبادي الاجسام اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الخارجية فهي وان كانت متصلة في انفسها منفصلة كل منها عن الآخر لكنها غير قابلة لطريان الفصل والوصل عليها فمع انه مدار اثبات الهيولى بهذا الوجه على طريان شيء منهما على ذات الجسم كما مرت الاشارة اليه واجيب عنه بابطال الاجسام الذيمقراطيسية بان كلا من القسمة الوهمية او الفرضية او التي باختلاف عرضين قارين او غير قارين يحدث كثرة في المقسوم متساوية ومشابهة للكل في الماهية والافراد الممكنة متفقة في الاحكام بحسب نفس الماهية فما يصح على فرد من افراد حقيقة واحدة يصح على جميعها وما يمتنع عليه امر خارجي فهو غير قادح في جواز وقوعها نظرا الى نفس الذات من حيث هي فاتصاف تلك الاجسام بالانفصال يستلزم جواز اتصاف اجزائها المتصلة بالانفصال لمشتبها والتيام اجزائها المتصلة يستلزم جواز اتصاف تلك الاجسام بالالتيام كذلك وان صدقنا عن الفصل والوصل مانع خارجي وعائق عنهما عائق خارجي فهو لا يوجب استنكاف حقيقتها عنهما فاذا حكم العقل بجواز الاتصال على تلك الاجسام كاشف عن قوة قبول القسمة الخارجية والوصل كل اثنين منها عن جواز طريان الانفصال بينهما عليهما فنقول لا يتم تقرير البرهان المشهور على الطريق الذي هذا المذهب فيما يجب ان يعلم ان الحجة المذكورة مبتنية على ان تلك الاجسام متحدة الماهية كما هو مسلم عند صاحب هذا المذهب على ما نقل عنه في قوله ان الفلك ليس حد ثاني اذ على تقدير كون الاجسام المذكورة منقسمة الى الانواع لم يمتنع ان تخالفها الى نوع هو الصورة الامتدادية لانها نوع واحد كما سيأتي بل صورة اخرى.

نوعية والمقصود اثبات ان الطبيعة الامتدادية كما يصح عليها الانفصال والاتصال في
الجملة اي اجادة ومع قطع النظر عن هذا النظر يحصل فرد منها يؤدي الى المطلوب ولا حاجة الى
اخذ كونه محلا للجسم آخر منها فان اشتراك الجزئية المقدارية معه في الطبيعة النوعية يقتضي
ان يصح عليهما ما يصح عليه وبالعكس فكما ان احد جزئيه متصل بالجزء الآخر ومجموعهما منفصل عن غيره
فكذلك يصح انفصال الجزئين ذي اتصالهما بعينهما تحقيقا لمعنى اشتراك الكل وجزئيه في نوع
واحد واعترض عليه بان ههنا مغالطة باشتراك اللفظ وهو ان ما يقبله الاجسام الآن
ليس الا الانفصال الخلقي والفك الانفطاري فالقبول ههنا بمعنى مطلق الموصوفية في بدو الامر ولا
يمكن ان يكون عليه بعد الطريان الانفصال والاتصال فان مقتضى كون كل ما صح لفرد ما
من افراد الطبيعة النوعية صح لسائر الافراد بحسب نفس الماهية ليس الا امكان الانفصال الفطري
بدلا عن الانفصال والانفصال الفطري لهما بدلا عن الاتصال امكانا ذاتيا في ابتداء الخلقة
لا امكانا بالاستعداد بالطريان الانفصال والاتصال في الخارج ومناط قيام البرهان على
اثبات الهيولى هو الاول ذلك وتوضيحه ان مال القسمة الانفكاكية عند المشائين الى زوال جسم
ممتد وحدوث جوهرين ممتدين وهذا هو الحجة في اثبات الهيولى الاولى كي علاقت وجود
امكان القسمة امكانا ذاتيا فطريا بالاستلزام ان يكون له قابل غير نفس الاتصال اي ما هو
متصل بذاته وكذلك مجرد كون الشيء منفصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يوجب
ان يكون لوجوده حامل سوى ذاته كما ان امكان العدم وكذلك حصول الصور في المجردات لا
يقتضي ان يكون لها قابل سوى ذواته المجردة بل المحوج الى القابل استعداد العدم او الوجود
ولفظ الامكان مشترك بين هذين المعنيين فان الامكان الذي بمعنى الاستعداد لا بد في حصوله
من قابل آخر غير ذاته بخلاف الامكان الذي بالمعنى الآخر فانه لا بد الاحتياج معه
[illegible] فلا تحتاج فيه الى قابل لذلك الشيء غير ذاته وقد اجاب عنه بعض الاعلام بان
القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد
وان منع عنها مانع لازم او غير لازم كالصورة النوعية للفلك والصلابة والصغر في بعض

مثال للمانع الغير اللازم

مثال للمانع اللازم

الاجسام اذ لو امتنع الانفكاك الخارجي على الجوهر الامتدادي لذاته لكان فرض الانفكاك فيه
من الاوهام الاختراعية ولم يكن فرق في فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المجردات وكذا
ان الانقسام الوهمي من المنع الاختراعية وخصوصا اذا كان منشأه اختلاف عرضين
حالين فيه اقول هذا منقوض بالزمان فانه عندهم مقدار متصل قابل للانقسام
الوهمي غير قابل للانقسام الخارجي والعقلاء توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في
الخارج وتجويز العقل وقوع شيء لاجل دق الامكان ووقوعه فيما جوز العقل تحقق
شيء في بادي النظر ثم اقيم البرهان على خلافه واذا لم يكن امر ممتد قابلا للانفكاك
بحسب الخارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات فان
الذي لا امتداد له ولا وضع له لا مجال للوهم ان يتوهم فيه شيئا دون شيء لكن ان
لقب في ابطال هذا المذهب ان كل واحد من تلك الاجسام لو كان بسيطا اي يكون له طبيعة
واحدة لكان كرى الشكل لما صح من ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة ولو كان
كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الاجسام لان ملاقاة الكرات بعضها مع بعض بالضرورة
انما هي بالنقطة فيكون ذلك قولا بالخلاء وهو محال كما ستعرف وان لم يكن بسيطا بل
يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبائع فلم يكن متصلا واحدا هف وكما ثبت ان الجسم
المتصل قابل للانفصال بمعنى انه يجوز ان يطرأ عليه الانفصال في الخارج فيقول ويلزم
من هذا اثبات الهيولى في الاجسام كلها وبين الملازمة بقوله لان ذلك المتصل قابل
للانفصال فالقابل للانفصال في الحقيقة اما ان يكون هو المقدار اي الجسم التعليمي او غيره
فيه فيقال انه عرض متصل يمكن فيه فرض الابعاد الثلثة متقاطعة بالزوايا القائمة عن
الجوهر الممتد فعلى هذا لا يكون ههنا متصلان بالذات احدهما جوهر والآخر عرض محدد
[illegible] واشارة ولا يخفى [illegible] فيه وقيل الصورة الجسمية اتصال بالعرض تبعية
الفصل الجسم الذي [illegible] بذلك فقد علمت ان الجسم في مرتبة حقيقته متصل وفصله ليس الا
[illegible] الابعاد الثلثة على الاطلاق وقيل هو مجموع امتدادات ثلثة في الطول

قوله قابل للابعاد الثلثة

يعني قابل [illegible] اي مطلق الابعاد [illegible]

تعبير للمتصل فاذا قال

الجسم جوهر قابل للابعاد الثلثة يكون المراد ان الجسم متصل

العرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الابعاد ليست موجودة في الجسم بالفعل والجسم التعليمي موجود
بالفعل وقابل في الجسم القابل واحد منسوب الى الصورة الجسمية بالذات والى المقدار بالعرض
فح اما ان يراد بالجسم التعليمي نفس تعين امتداد الجسم وتحدده ابسط فيلزم ان لا يكون من مقولة
الكم واما ان يراد به الصورة الجوهرية مع تعين امتدادها اي مع الحيثية المذكورة فلا ان
يراد القبال الا باعتبار امر خارج عنها لا يشتمل عليه الصورة الجسمية وهذا هو الذي اختاره
المحققون ويوافقه كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات وكلام بهمنيار في التحصيل وتوضيحه
ما افاده بعضهم من انه ليس في الجسم الا الممتد الواحد في الجهات فاذا اعتبر ذلك الممتد في
الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته تعينا مقداريا سواء كان مقدارا مطلقا او مقدارا
مخصوصا فهو بهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهر واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين ما
كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو متعين بتعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا
واورد عليه انه يلزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية و
عرض هو تعين الامتداد ومما اجاب عنه بعض المحققين وحاصله ان المفهوم المركب [illegible]
عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل لكن المركب من نفس الجوهر
منتف الهوية حيث اخذ الموضوع في تعريفه بدل المحل والعرض لا يلزم ان لا يصدق
عليه تعريف العرض لاحتمال ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها الوصفية مندرج
تحت تعريف العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا
لاحتياجها في التقوم اليها لكنها لا يكون موضوعا بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض
لعدم احتياجها الى المجموع من حيث المجموع فليس للشيخ ان [illegible] الاتصال هو ان الجسم التعليمي لو كان
مركبا من جوهر وعرض لم يكن جوهرا ولا عرضا اذ لا يكون له موجودا حقيقيا له وحدة حقيقية
بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يكون من افراد شيء من المقولات لان الوحدة في المقولات
معتبرة على ما بين في موضعه وبما ذكره لا ينبغي ان يقال هذا والصورة المستلزمة للمقدار
او معه الخ لاستدلال الاول الثاني والاولى اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة

لان القابل يجب وجوده مع المقبول والقابل

والقابل ينبغي ما يلزمه يجب وجوده مع المقبول ان لم يكن سببا محضا والانفصال اما ان يكون
وجوديا فالانفكاك عبارة عن حدوث منفصلين او عدم ملكة فالانفكاك عبارة عن زوال الاتصال عما
من شانه ان يكون متصلا فيفيد ان يكون القابل معنى اخر وهو المعنى بالهيولى اعلم ان
لاصحاب العلم الالهي في اثبات الهيولى التي هي احد جزئي الجسم [illegible] الجوهر بناء على رايهم
في الاولى ما ذكره المصنف وتحريرها انه لا شك ان في الجسم جوهرا متصلا في نفسه او
مستلزما للاتصال فهو متصل في نفسه هو المقدار وعلى كلا التقديرين لا شك ان في الجسم [illegible]
قبول الاتصال والانفصال فنقول هذا الامران اي الذي هو متصل في ذاته او متصل
بالغير [illegible] والذي يقبل الاتصال والانفصال يجب ان يكونا متغايرين بحسب الخارج اذ
لو كان المتصل او المستلزم للاتصال الذي هو الجوهر الممتد بعينه فلا بد للاتصال والانفصال
لزم ان يقبل الشيء نفسه او المتنافيين احدهما اللازم والآخر عارض وذلك حين طريان الاتصال اي
او يقبل ضده او عدمه او ضد لازمه او عدم لازمه وذلك حين طريان الانفصال
والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم فالقابل للاتصال او الانفصال في الجسم شيء غير المقدار
الذي هو متصل بذاته وغير الجوهر الممتد سواء كان متصلا بذاته او ملازما له الذي هو
المقدار على اختلاف التقريرين بل القابل معنى اخر هو المراد من الهيولى الاولى وتحقيقها
بعد ما تمهد ان الجسم من حيث هو جسم لا يتصف الا بالاتصال [illegible] على نمط الكمال ان الجسم
قابل للانفصال وليس الاتصال نفسه يقابل للانفصال فليس الجسم هو الاتصال نفسه واذا لم
الانفصال خارجا عن حقيقة الجسم ولا كان حقيقته فهو جزء الجسم فله جزء آخر يقبل الانفصال و
الانفصال وذلك الجزء الذي هو جوهر محل للجوهر الممتد بذاته فهو الهيولى اما كونه جوهرا فلتحققه
في حالتي الاتصال والانفصال وتوارد الصور عليه ولو كان عرضا يلزم من بقائه بقاء جوهر
[illegible] على التقديرين يلزم بقاء جوهر بسواد [illegible] عرض او لم [illegible] وكونه
[illegible] محل للجوهر الممتد فلا تصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية [illegible]
الجسمية بعينها [illegible] لاتصافه بذينك النعتين بل اتصافه بالوحدة الاتصالية والكثرة

لان الهيولى يقبل الانفصال والاتصال لا يقبله

الانفصالية عين القائم بالصورة الواحدة والصورة الكثيرة اذ المعنى بالوحدة
الاتصالية والكثرة الانفصالية هو الصورة الواحدة والصورة المتعددة
لا غير كما سبقت الاشارة اليه من ان الاتصال عين حقيقة الممتد بذاته فاذا
كانت الصورة الممتدة بنفسها نعتا للجوهر فالجوهر المنعوت يكون محلا لها وثانيا
الجهة الثالث البحث الاول ان مبناه على ثبوت الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري
ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع فان من
البين انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت العادة مع بقاء الاتصال واحد فغير مسلم
فان الشمعة المستطيلة الاشكال لا تخلو عن تفرق الاتصال وتوصل افتراق فالمطولة منها
اذا جعلت مدورة تجمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمدورة اذا جعلت مستطيلة
فرق فيها اجزاء كانت متصلة فالمتصل الواحد مستمر مع تفرق الاتصالات وتقطع
الامتدادات كيف يكون صحيحا البحث الثاني ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود
مثله بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الاتصال والانفصال
عليه باق بتمامه ونوعيته لا يتغير فيه جوهر ما هو وكل ما لا يتغير بتغيره جوهر ما من
شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض البحث الثالث انكم اثبتم
في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي و
الامتداد من حيث انه امتداد حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة لا تختلف
بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حدوث
تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب عرضية الجميع وهذه الابحاث الثلثة في الحقيقة
يرجع الى نفي الصورة الممتدة الجوهرية كما هو مذهب الشيخ الالهي في كتاب التلويحات واجيب
عن البحث الاول بان الجسم من حيث هو جسم لا يعقل بدونها
التلويح على نعت الاتصال وهذا حدوثها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته [illegible] له
للمقدار كما قال الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية جسم در حد ذات خويش پيوسته است [illegible]

قبل

قابل الانفصال ونحو ذلك فاعلم ان نفس ذات الجسمية كما انه لو لم يكن متصلة
في مرتبة جوهر الحقيقة بل كان اتصالها من قبل العارض كانت بحسب الوجود امام
المجردات عن الجهات والابعاد وربما انقلبت الذات من الجواهر القودية [illegible] او
غير متناهية ثم يعرضها التعلق بالاحياز والجهات ويلحقها الاتصال وقبول
الانقسام لا الى نهاية في مرتبة ثانية وكلاهما باطلان فقابلية للابعاد والاتصال
لو كان متصلا بالذات وما ثبت للجوهر في مرتبة ذاته فهو جوهر فثبت الاتصال
الجوهري اقول فيه نظر وله جواب اما النظر فهو ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت امتناع
تقوم الجوهر بالعرض وهو غير تام عند من جوز تركب الجسم من جوهر وعرض هو الامتداد
فالامتداد والاتصال حاصل في حد حقيقة الجسم لكن لا يلزم منه على هذا المذهب كونه جوهرا
لا يقال نحن نجري الكلام في الجزء الاخر للجسم عندهم فيلزم كونه ممتدا جوهريا كالاخر
على المذهبين لانا نقول هذه العينية منقوض بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم وان
كانت متصفة بالاتصال كما [illegible] قبل الصورة لكنها في حد ذاتها ليست متصلة ولا
منفصلة فليكن الجسم او جزئه الاخر كذلك واما قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا
يلزم ان يكون اجزاء لا يتجزى كما يستفاد من كلام الشيخ في حكمة العلائية او التحيز
الحاصل بجزئه من عدم اتصاله في ذاته لا يستلزم انفصاله في ذاته ولا خلوه عن الكل
والانفصال بحسب الواقع وانما يلزم ذلك لو لزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله في
الواقع بل يجوز ان يكون الجسم اما متصلا باتصال عارض او منفصلا بانفصال
كذلك حتى لا يلزم خلوه عنهما كالهيولى فانها عندكم في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة
مع عدم خلوها عنهما اي الهيولى في الواقع فقد ظهر ان قابلية الابعاد وصلوحها لا يوجب [illegible]
[illegible] في ذاته واما الجواب فهو ان الهيولى وان لم يكن لها الاتصال والانفصال
في ذاتها لكنها بالواسطة [illegible] وهو الصورة الجرمية الواحدة او المتعددة لا
يلزم شيء من المحذورات اذ ليس للهيولى مرتبة في نفس الامر متقدمة على الاتصال

الانفصال مطلقا عندهم بخلاف الجسم بالقياس الى عارضه فان له مرتبة وجود متحقق في نفس الامر
فلا يلزم خلو الهيولى عن الاتصال والانفصال والتعلق بالاحياز والابعاد في نفس الامر وان
لم يكن منشأ ذلك حيثية نفس ذاتها لجوهرية الاتصال وتقوم الهيولى به توجب ان يكون
للهيولى مرتبة في نفس الامر يكون بحسبها عارية عن الاحياز والابعاد وغير ذلك وايضا لو كان
عرضا فانى لك بحذافيرها الازمة عن منفعة كما لا يخفى على ذي البصيرة الثاقبة وعن الثاني
بان بقاء الجسم بنوعيته في حالتي الاتصال والانفصال لا ينافي كونه مقوما جوهريا اذ
يلزم المنافاة لو بقي بتشخصه في تينك الحالتين وليس كذلك واما القول بان كل ما لا يتغير
بتغيره ما هو فهو عرض فانما يصح لو لم يتغير بتغيره التشخص الجوهري واذا تبدلت الاشخاص مع
تبدل ذلك الشيء فلا يلزم عرضيته كما ان استمرار طبيعته نوعية وحفظها بتوارد الاشخاص عليها لا
ينافي جوهرية تلك الاشخاص وعن الثالث بانا لا نسلم ان مطلق الامتداد والاتصال بمعنى
واحد وطبيعة واحدة بل هناك اشتراك لفظي اذ قد يطلق تارة على مفهوم جوهري و
اخرى على مفهوم عرضي البحث الرابع ان الجسم بعد تجرده عن الاتصال الجوهري لكنه هو
المقدار لا غير وليس في الجسم متصل سواه وهو القابل للانفصال لا ما يتميز به مادة ولا
يجدي قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله الانفصال هو الاتصال العارض
للجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما مر قد يطلق على المعنى الاضافي الذي لا يعقل
الا بعد تعقل الامرين شيئين سواء كانا متحدين في الوجود او متغايرين بينهما اتصال
او يتصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها متصلة بعضها ببعض او يكون
الجسم مختلف عرضين قارين او غير قارين فيقال ان كل واحد منهما متصل بالاخر
ولا شك في عرضية الاتصال بهذا المعنى الثاني وهو الذي تقابله الانفصال ولا يقابله
بل هو جزء الامر الجوهري المحض وقد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا نسبة فيه بين
شيئين وهذا اصطلاح خاص لا يفهمه الا في لفظ الاتصال وهو المتصل الجوهري في
اصطلاحهم فلا يقال ان تقول الاتصال بالمعنى الثاني نفس الجسم وهو بعينه المقدار ولا

يقابله

يقابله الانفصال بل الانفصال تقابل الاتصال بالمعنى الاول ومع ذلك فانه عليه مع تقابله
بعينه في الين واما ما نقل عن المحقق من الاستبعاد فلا يلزم ان يكون محل الامتداد
فليس بشيء لان هذه اطلاقات عرفية وتجوزات لفظية لا يبتني الحقائق العلمية عليها
مثل بعيد وخط طويل فان هذه الاطلاقات لا توجب زيادة البعد
والطول على الخط واطلاق صيغ المشتقات بهذا الوجه شائع في باب الامور العامة
كالموجود لما هو موجود في المعنى الوجود فان قيل توارد المقادير المختلفة بالصغر
والكبر على الجسم الواحد اذا لتكاثف والتخلخل يوجب عرضية المقادير فكيف حكمتم بجوهريتها
فجوابه ان وجود التخلخل والتكاثف فرع وجود الهيولى فاذا لم يكن المقدار
غير الجسم لا يتصور زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها
عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانها
فمرجع التخلخل والتكاثف الى تخلل الجسم اللطيف بين اجزاء الجسم وانفصاله عنها
واجتماعها بالاحتفاف وانشائها بالقمقمة الصياحة اذا وضعت في النار
غاية الضعف وكذلك الاستدلال بالقارورة المصوصة اذا اكبت على الماء
سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء ولا سبيل لنا الى الحكم
بان الماص لم يمص من الهواء بقدر ما يأخذه منها حتى يلزم التخلخل وذكر الشيخ الالهي
في حكمة الاشراق انه قد جرب بترشيح بعض الادهان من الزجاج بلا بخار مثل
ذلك في الهواء الذي هو الطف من الدهن واما قولهم ان اشتراك الاجسام في الجسمية
وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار للجسم فجوابه على ما في حكمة الاشراق
بان اشتراكها في الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير
والكبير واختلافها في المقادير هو اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر
كما ان التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ليس لشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار
فكذلك ابدال لفظ المقدار بالجسم والتفاوت بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير

بكون الاختلاف بنفس الجسمية لا بغيره ويرجع هذا الاختلاف ايضا الى الاختلاف بالكمال والنقصان
والشدة والضعف في نفس ماهية الشيء على ما هو راي شيخ الاشراقيين والقدماء من
الرواقيين فانهم يجوزون كون جوهر اقوى جوهرا من جوهر آخر كجواهر العالم الاعلى
العقلي وجواهر عالمنا الادنى الجرمي وكذا الحكمون بان حيوانا يكون حيوانيته اكثر
نفسه على النحو الاقوى كالانسان اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف
ذلك كالبعوضة مثلا ولا يتوقفون بين الشدة والضعف في الكيف والزيادة و
النقصان في الكم في كونهما تفاوتا بالكمال والنقصان في نفس الماهية سواء كانا في الكيف
او الكم او غير ذلك كالجوهرية والجسمية والحيوانية على ما ذكرنا ولا يبالون بعدم اطلاق
او ورود الاشد والاضعف والمبالغة في بعض الصفات على عرف اهل اللسان اذ ليس من دأب
الحكماء الاقتصار في تصحيح المعاني على مجاري العرف واقتناص الحقائق من الالفاظ ثم
لا يخفى ان بين ما ادعى الشيخ الالهي في حكمة الاشراق حيث حكم ببساطة الجسم وجوهرية
المقدار وفي التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سماه هيولى وعرض هو
المقدار منافاة على ان الجوهر تركيب نوع طبيعي من جوهر وعرض محال بحسب الظاهر لكن التابعين
للكلام اجمعوا على عدم المنافاة بين ما في الكتابين في المقصود بل الفرق يرجع الى
تفاوت اصطلاحيه فيهما وتحقيق ذلك انه في الشمعة حين تبدل اشكالها المقدار بين ثابت
هو جوهر لا يزيد ولا ينقص تتوارد الاشكال عليه ومتغير هو زائد المقادير في
الجوانب من ما هو عرض فالمقدار الذي هو جوهر ومجموعهما هو الجسم والجوهر منهما هو
الهيولى على مصطلح التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على مصطلح حكمة
الاشراق وهو الذي يسمى بالنسبة الى الثابت والانواع المحصلة هيولى فلا مناقضة
بين حكمه ببساطة الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين [illegible]
عرضية المقدار في الآخر فان ذلك الجسم والامتداد غير [illegible] الامتداد
فتوهم المناقضة انما هو من اشتراك اللفظ [illegible]

المطارحات وغيره صرح في انه ليس الا الاتصال والامتداد سوى ما هو من عوارض الكم
وفي التلويحات مال اليها مستدلا بدلالة على ان ما سماه هيولى يكون ممتدا اذ ذاته امتداد
جوهري يا سواد لكان مقدارا او غير مقدار واما التباين في تركب الجسم وبساطته بين
الكتابين فهو كما يراه واعلم ان اتباع المشائين يفرقون بين معنيي الجسمية كما هو ثابت
احدهما الصورة الجرمية عندهم وهو الممتد على الاطلاق الذي يجب ان يفرض فيه الخطوط
الثلثة القائمة المتقاطعة في الجسم والآخر المقدار وهو المصحح لفرض الاجزاء المتوهمة
المشتركة الحدود في الجسم والاول مقوم الجسم والآخر عرض فيه والامتداد بالمعنى الاول
لا يتفاوت فيه جسم وجسم ولا يكون بحسبه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا ولا جزءا ولا كلا و
لا عادا ولا معدودا ولا مشاركا ولا مباينا بخلاف الثانية وهذا المشهور انهم يخصون
بالامتدادين وليس كذلك بل لا يعني في الجسم على رأيهم الا ممتد واحد لكن اذا اخذ
بما هو هو اي من دون تعين مقداري فهو جوهر محض مقوم للجسم ولو اخذ على التعيين
المقداري متناهيا كان او غير متناه اي اخذ الجسم بحيث يصلح لكذا مرة او لا يتناهى في الشيخ
ان توهم غير متناه فهو مقدار غير مقوم للجسم فيصدق عليه معنى العرض فيظهر الفرق
بينهما عندهم حين تخلخل الجسم وتكاثفه لا حين توارد الاشكال على الشمعة فانه هناك
يتبدل نفس المقدار وههنا يتبدل العوارض اي يتبدل مراتب انبساطه في الطول و
العرض والعمق واما الشيخ الالهي فانه انكر الممتد بالمعنى الاول مطلقا واستدل في كتبه
عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان
ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث هو كلي لا
يوجد في الاعيان فلا يتقوم به ما هو موجود فيها ولا جائز ان يكون جزئيا لان الجزئي
الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري ولو كان
في الجسم امتداد عرضي وآخر هو جوهري فذلك محال لان الامتدادين طبيعة واحدة
ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب ما هو فلا يكون بعض جزئياته جوهرا وبعضه عرضا

وما ثبت عرضيته البعض ثبت عرضيته الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري
لكان موجودا في كل الجسم وفي جزئه وما هو في الكل اكبر مما في الجزء فلا يكون قابلا للتجزية
لذاته فلم يكن مقدارا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم الخ يبقى الامتداد الجوهري كما كان
وهو مقدار كذلك فليس في كل الجسم المتخلخل الزايد مقداره الصورة الجرمية وما هو
وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فلو اقول صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته
فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف واعترض العلامة الخفري على الوجه الاول
حاصله انه ان اراد بالكلي الكلي العقلي اخترنا ان الممتد المقوم للجسم الطبيعي ليس كليا بهذا
المعنى لانه لا يوجد في الخارج وان اراد به الكلي الطبيعي اي الجسم موضوعا للكلية
وهو في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي بتشخص الجسم وقوله لا جائز
ان يكون جزئيا لانه الخ ان هو الذي ثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلت
ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع اما مطلقا او
مخصوصا وهذا العرض ليس موافقا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته عرضيته اقول لما
كان التشخص للشي عند المحققين اما بذاته كما هو مذهب الشيخ الالهي او بنحو الوجود كما
هو مذهب الفارابي او بارتباطه بالموجود الحقيقي كما هو ذوق جماعة فالاعراض
القايمة وساير الاشياء عندهم ليس لها مدخل في افادة التشخص بل انما هي لوازم وامارات
للتشخص فالممتد المقوم للجسم الطبيعي لو كان جزئيا موجودا في الخارج فيجب ان لا يكون مناط
جزئيته الامور العارضة له لا بنفي كونها من اللوازم والعلامات لها فاذا اعتبر ذلك
الممتد جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض فهو اما عين المقدار فقد ثبت
عرضيته واما غيره فيلزم ان يكون في الجسم ممتدان متعينان احدهما جوهر والاخر
عرض متباينان في الوجود وهو خلاف ما تقرر عند اتباع المشائين من عدم الفرق
بينهما الا بالتعين والابهام والعكس اذ التعين الممتد الجوهري مع قطع النظر عن المقدار
العرضي فذلك اما نفس وهذا او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم منه المحذور المذكور

تقدره

تقدره مباشرة فالصواب ان يجاب عن الوجه الاول بان الامتداد اي الممتد
بنفس ذاته المقوم للجسم الطبيعي امر متعين الذات مبهم المقادير التي هي عبارة عن
تعيناته المقدارية فان التعين الذاتي لا ينافي الابهام المقداري والذي ثبت عرضيته
ليس الا المتعين المقداري وهو غير الممتد المقوم للجسم الطبيعي المحفوظ الذات و
التشخص في مراتب التقدرات والتشكلات فليس ان هذا الذي ثبت عرضيته ممتد
والذي يقوم الجسم ممتد آخر ليلزم ان يكون في الجسم ممتدان اثنان جوهري و
عرضي بل هو امر متحصل منه ومن التعين المقداري ثم اورد معارضة على كلام الشيخ
بقوله انه اختار في التلويحات ان الجرم الطبيعي مركب من الجوهر الذي يسميه الهيولى ومن
الاتصال والامتداد العرضي فيقول الامتداد العرضي الذي اختار انه مقوم للجسم الطبيعي
اما كلي او جزئي وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل اما الاول فظاهر
واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم الطبيعي في الصورتين اللتين
ذكرهما فالكلام المقوم هو الامتداد الذي ثبت عرضيته بالتبدل وليس في الجرم الطبيعي
غيره لم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء الجرمية والكلام للجرم امتداد عرضي
كما في [illegible] فذلك [illegible] لانه ليس فيه امتدادان عرضيان جزئيان فما اجاب
عن معارضته جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المتغير الثاني هو جوهر عند الحكماء و
عرض عنده اقول فرق بين تركب الشيء من مادة وصورة كالجسم عند المشائين وبين
تركبه من موضوع وعرض كالجسم عند صاحب التلويحات فانا اذا لم نقل بقاء الجسم الطبيعي
المتقوم من جوهر بل المتقوم كل منهما بالاخر مع تبدل احدهما غير صحيح عند الوجدان
[illegible] في المتقوم من جوهر وعرض فانه مما يجوز عند العقل بقائه الطبيعي بقاء
[illegible] بعينه والجزء الاخر لا بعينه بل بنحو من الامثال فما ذكره ذلك المحقق [illegible]
للمعارضة لم يخرج الفرق لما ذكر لان الحق ان الشيخ الالهي اعترف بوجود الامتداد الجوهري
في حكمة الاشراق فكيف ينبغي منه الاستدلال على النفية لانا نقول في تلك الحكمة ان غير الامتداد

العقل

الامتداد الجوهري المعترف

المقوم للجسم عند المشائين وقد علمت ان للجسم معنيين احدهما هو الصورة الجسمية عند المشائين
والآخر المقدار والشيخ الالهي اطلق للمعنى الاول سواء كان جوهرا او عرضا وذهب الى جوهرية
المعنى الثاني وكونه عين الجسم في حكمة الاشراق واما عرضيته وكونه جزء الجسم في التلويحات
على ما حققناه وحاصل الكلام انه لما كانت الصورة الجسمية عند مثبتي الهيولى في غاية الظهور امرا
مبهما في الواقع فاورد عليهم انه كيف يتقوم جوهر عيني بامر مبهم في الواقع واما المقدار
الجوهري عنده فهو ليس امرا مبهما في نفس الامر وان عرض له اطلاق بحسب الذهن فان العقل
له ان ياخذ المهيات على وجه لا يابى عن الحمل على كثيرين فكما ان للجسم مرتبة اطلاق وتعين
بحسب العقل فكذلك للمقدار فاذا حلله العقل الى ذينك الاعتبارين يحكم بان المقدار المطلق
مقوم للجسم المطلق بل يكون عينه والمقادير الخاصة متقومة للاجسام الخاصة بل يكون
عينها كما هو رأيه واما ما ثبت عرضيته عنده في ذلك الكتاب فليس الا امتداد الطول و
العرض والعمق وليس شيء منها المقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجرمي وعرضيتها لا توجب
عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر التخلخل والتكاثف الحقيقيين فلا يتمشى الاستدلال على
عرضية المقدار الجرمي بتوارد المختلفات من المقادير على الجسم الواحد اذ لا تكاثف و
تخلخل واما الجواب عن الوجهين الاخيرين المتفرعين على الطعن المتمسك بالمنع المذكور فوقع على
الهيولى بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلا او جزءا او فردا
او ناقصا او غير ذلك فلنكتف بما ذكر ان البحث ان الحس ... في الجسم باعتبار الاشتداد
امور ثلاثة الاول جوهر اعني حقيقة الجسم والاخران عرضان ... زائدان عليه
يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف وبتوارد الاشكال عليه ... فلم ان الجسم اذا
انفصل يجب ان ينعدم ... فان اللازم ... الحقيقة الجسمية ...
لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالشخص
الاتصالية فلو فرضنا انه لازم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية منافية للوحدة الاتصالية وهو
غير لازم فان الالف الواحد او السرير الواحد متعدد له وحدة شخصية مع انه غير

منفصلة

28

منفصلة بعضها عن بعض بل الانسب كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا
شخصيا ويجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا بذاته مع استمرار وحدته الشخصية متعددا
الاتصالة الذاتية في حد ذاته بقبول الانفصال لا بانه الاتصال مطلقا بل ...
بانه وحده الاتصال فما كان متصلا واحدا صار بعينه متصلا متعددا فالمتصل الجوهري
... والزوال انما هو لعارضه اي الوحدة والكثرة والجواب عنه على ما ذكره
بعض الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء عبارة عن تعينه بحسب ... وموجوديته سواء كان
في العين او في العقل وربما ساوق التشخص بل هو عينه على ما ذهب اليه الفارابي فتعدد كل من الوجود
والتشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من
حيث هو كذلك لما لم يكن الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد ليس
لاجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء
الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم للانقسام لا الى نهاية فاما ان يكون لبعض الاجزاء
وجود وتشخص وهو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفاسد التي ترد على اصحاب
لا تناهي اجزاء الجسم واذا طرأ عليه الانقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان
مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لما ذكرنا
المتصل الواحد بعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الامر او بدونهما
فاما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال او لا
لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر من التلازم ... التعين والوجود فالتعين الحادث
بعد الانفصال ... الوجود الحادث بعد الانفصال ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون
ذات واحدة توجد بوجود ثم يزول عنها ذلك الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ...
خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات ...
الموجودية لا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى واما ان لا يكونا موجودين
حين الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لقوة وجودهما

عطف على قوله مع تعينهما

تعينهما

يعني وجود كه بمعنى مصدري است تعدد و
توحد آن تابع مضاف اليه است
هر گاه مضاف اليه واحد باشد
وجود هم ... متعدد باشد

وتعينهما حين الاتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل
لتصير حاملة لهما منقلبة اليهما وثبت تلك المادة في ذلك الجوهر المتصل اعني لطلانه
فيكون القابل لهما معا جوهرا آخر وهو المطلوب اقول فيه نظر فان القول بان تعدد الوجود
يعني تكثر الاشخاص الموجودة او مستلزم له وتوحده يعني التوحد التشخصي او مستلزم له
وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الوجود وتكثره والظاهر حقا عندنا ولكن
ان عندكم بناء على نفي المتصل الحقيقي ابطال تحويل الوحدة التشخصية الى الكثرة التشخصية
الموجود الواحد وحدوث الموجودات المتعددة وعكس ذلك حين الوصل كما تقرر
بين ما بالذات وما بالعرض في الاتصاف بهذه الاوصاف فنقول لا نسلم ان الموجود
بوجودات متعددة او التشخص بتعينات متكثرة حال الانفصال بالذات هو حقيقة
الجسم الممتد ثم لا يجوز ان يكون الموصوف بالاختلاف الوجودات والتعينات هو حقيقة
المقدار اولا وبالذات وبواسطته يصير الجسم الممتد متصفا بها ثانيا وبالعرض فان
الجسم المتصل له مقدار واحد وله تشخص واحد فاذا طرء عليه الانفصال انعدم ذلك المقدار
المعين ووجد مقداران آخران وجود كل واحد منهما وتشخصه غير وجود الآخر وتشخصه
الممتد بمعنى القابل للابعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للابعاد حقيقة
يتحصل في تشخص واحد له مقدار واحد هو المساحة وهو ما حواه السطح الذي يحيط به الفلك الاعظم
سواء كان في الفلك واحدا وفي الفلكيات متعددة حادثة او قديمة وبهذا التشخص الممتد
له تعين واحد ذاتي مستمر وله الف تعينات او متبدلة حاصلة فيه من قبل التعينات المقدارية
وهذا كما ان هيولى الافلاك عندكم تشخص واحد لا يزول وحدته التشخصية في مراتب
تعدد الصور الجسمية ووحدتها عند توارد الانفصال والاتصال فان قلت الهيولى لما كانت
مبهما لكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم فانه لا يكون ذات الهيولى
امرا مبهما بالمعنى الذي لا يصح ارادته في ذات الجسم من حيث هو لا مبهم ... فان رجع الى ابهام
الذات في الهيولى ليس كما فهمه بعض من اهل النظر بل انها في ذاتها لا تعين لها

فصل

بخصوص الكلية والجزئية ولا العموم ولا الخصوص وانما يتصف بشيء من تلك الاوصاف بسبب
اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل يستمر باستمراره و
يزول بزواله فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول في
هيولى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصورة فلها تعينان تعين مستمر ذاتي و
تعين متبدل عرضي فلنا ان نقول في الجوهر الممتد انه متعين الذات مبهم وحدة
الاتصال وكثرته وله تعين ذاتي مستمر وتعين مقداري متبدل على طبق ما في الهيولى
وانقص ما يمكن ان يقال في جواب الشبهة المذكورة هو انه لا شبهة للحدس والعقل
في انه ينعدم من الجسم حين طريان الانفصال عليه امر كان موجودا فيه في الحال وحدث
الانفصال ويحصل فيه امر لم يكن موجودا قبله فنقول ذلك الامر اما ان يكون حقيقة او
اضافية كما لا يخفى فعلى الاول يلزم المطلوب لان المتصل الحقيقي عند المحققين خصوصا
عند صاحب البحث منحصر في الامر الجوهري فاذا زال عن الجسم الاتصال بعد انفصاله جزء
آخر غير منعدم بنفسه قابل للاتصال وهو الهيولى وعلى الثاني يلزم ان يكون في
الجسم اضافات واضافات غير متناهية مجتمعة في الواقع مرتبة حسب ما يقول الجسم
الانقسامات في غير متناهية مرتبة كالنصف والثلث والربع وغيرها فيعدم
كل من تلك الاضافات عند ورود واحد من الانقسامات ويلزم منه المفاسد الواردة
على اصحاب النظام القائلين بعدم تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا في هذا الموضع المقام
فعليك بالتامل الصادق والتفطن الفائق لينظر لك حلية الحق والتدرب لي الجود وافضال
البحث السادس ان تعدد الجسمية بعد وحدتها لو كان مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة
فوحدة المتعدد والاثنين واحدة لزم كون شيء واحد في احياز متعددة وجهات مختلفة
والثاني متعددة تعدد مالان يكون حادثا بالانفصال او منفطر الجسم الثاني
فالثاني حادثا بالحدوث بعد العدم مادة الجسم الواحد اولا ومع بقائها فعلى الثاني يلزم كون
واحدة متشخصا واحدا ثابتا وشيء متعددة في وعلى الاول يلزم التشبيه في المولود

بالقاف واللام والضمير عام

الجوهر

لكل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة لها وفي الفلك حادثة على التقدير المذكور ومع
ذلك كنو بيانه مقصود هاهنا من وجود امر يمكن بقائه في حالتي الفصل والوصل لئلا يمكن
التوهم اعداما بالكلية والوصل ايجادا ولو كان التعدد واقعا في المادة بحسب القطع
لكان الجسم الموجود مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله الانقسامات الغير المتناهية
اذ لو لم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل واقعا عند حد لتوقف عند الف مات الجسم اذا
وصلت اليه ذلك الحد وليس كذلك هف والجواب ان الهيولى والكانت واحدة في حد
ذاتها وتشخصها ولكن لا تتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصيص
الاحياز والجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما تتهيأ
لشيء من تلك الاوصاف بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ولا يلزم مما
ذكرنا كون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها او مخالفة الذات من الجواهر
المتقاصدة الغير المتجزية متناهية كانت او غير متناهية كما نبهناك عليه من تقدم الصورة
عليها بالذات فلما رأينا انها لا تخلو عن الاتصاف بشيء من الاوصاف المذكورة في نفس
الامر والان بواسطة الصورة فنقول الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية
ووحدة اتصالية فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال
ذاتها وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية المساوقة
لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال فحدث الجرمين الحادثين عند الانفصال وهي واحدة
في ذاتها متعددة بتعدد الجرمين وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات
في حالتي الاتصال والانفصال غير حادثة بحدوث شيء منهما لتلازم التشخص في المواد
الحادثة ولا متكثرة بتكثر الانفصال في ذاتها ليلزم اشتمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية
بل الزوال والحدوث في الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية اي تواردهما على
الممتد بالذات والهيولى لا تنفك شيئا من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب
الكثرة الجسمية والاتصالات فنسبتها الى الجسمين اللذين احدهما في المشرق والاخر في المغرب

في وحدة ذاتية تجامع اثنينيتها وحصولها في الجهات المتخالفة والاحياز المتباعدة عبارة
عن قبولها الاجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع في تلك الجهات والاحياز بالذات
فوحدتها الشخصية لا تنافي الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى
مفهوم سلبي من لوازم نفي الكثرة بل هو عين نفي الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودي
نفي الكثرة انما هو من لوازمه الحجة الثانية انهم قالوا ان الجسم من حيث انه جسم له صورة
اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة
والشيء من حيث انه بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي انه
فقد شيء ما ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من جهة واحدة لا يكون
مبدأ لهاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث انه بالقوة اسود او متحرك هو من حيث
هو بالفعل متصل بل هو بشيء آخر فاذن الجسم مركب مما عنه له القوة ومما عنه له
الفعل وهما الهيولى والصورة وبيانه على النظم القياسي هو ان نقول الجسم بالفعل من جهة
ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فهو لا يكون بالقوة وتجعل هذه
النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى بالقوة ولا شيء من الجسم بالقوة
فينتج لا شيء من الجسم بهيولى ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة ان توجد
فيه امور كثيرة فتلك القوة لا يخ اما ان تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة فيه او
ثابتة في امر تقارنه او قائمة بذاتها فلو كان الاتصال المتصحح لعرض الابعاد في
الجسم هو بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما يحدث للجسم فيلزم ان يكون اذا عقلنا الاتصال
فهمنا انه مستعد لامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال بدون تعقل هذه الاشياء و
ليس كذلك لانه لو كان الاتصال هو انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة الجسم عرضا ولو كان الاتصال
حاملا للقوة لما صح [illegible] عنه حدوث [illegible] فيما يقوى عليه في الفعل في حال ان يبقى مع الانفصال
لو كان [illegible] قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا [illegible] لا عرض كما تعرف وان [illegible] فالحامل
للقوة غير الاتصال وغير المتصل من حيث هو متصل بل الذي فيه قوة الاتصال والانفصال

غير ذلك من هيئات غير متناهية وكمالات غير محصورة وهو الهيولى وهذا الحجة والحجة التي
منقار بها المأخذ والاعتراض عليها بوجوه الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال نفسه
ليس بالقوة على امر مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة لكونه الممتد وليس اذا كانت
القوة بالفعل لشيء يلزم ان يكون ذلك بما هو فان قلت لو كانت القوة للاتصال متصورة في
الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلت هذا يعود الى الحجة السابقة وقد مر الكلام
فيها فان قلت اذا كانت القوة للاتصال بما هو شيء متصل بالفعل فيلزم ان يكون شيء
واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلت الحق الصحيح امتناع كون شيء من جهة واحدة
بالقوة وبالفعل معا ولا يلزم منه امتناع ان يكون شيء ما بالفعل ولكن قوة شيء آخر فالفعل
والقوة يجوز ان يجتمعا في شيء واحد من جهتين مختلفتين وكثيرا ما يوقع الغلط في العلوم
من اهمال الحيثيات واضاعة الاعتبارات اقول في الجواب ان كل حيثية يكون ثابتة
لشيء ما في نفس الامر فلا بد لها من مبدأ لانتزاعها ومنشأ لحصولها والقوة وان كانت
عدمية لكن لا يكون عدما محضا بل لها حظ من الثبات فانها عدم شيء من شأنه ان يكون وجود ذلك
الشيء له او لنوعه او لجنسه ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في قاطيغورياس المنطق فلا بد له من
مبدأ والمبادي للاشياء الطبيعية منحصرة في اربعة مادة وصورة وفاعل وغاية والثلاثة
الاخيرة انما هي مبادي فعلية لتلك الاشياء فلا يمكن ان يكون شيء من العلل مبدأ للقوة و
الفقدان الا المادة كما يظهر من تعريفات تلك العلل فانهم عرفوا الصورة بالعلة التي
يجب من قبلها ان يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل والمادة بالعلة التي يكون الشيء بها هو ما هو
بالقوة والفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها من حيث هو هو مباين والغاية
بالعلة التي يفاد لاجلها وجود فاذا لم يكن حيثية القوة مستفادة الا من المادة فحيثية
الفعلية لا تستفاد منها والا لكان شيء واحد مبدأ لحيثيتين مختلفتين بحسب ذاته فاذا حصلت
لشيء حيثيتا القوة والفعل معا فلا بد له من مبدأين متغايرين لتينك الحيثيتين فالمقدار الحال في
الجسم لا بد له من امر يكون الاتصال به بالقوة وهو الهيولى ومن امر يكون هو به بالفعل وهو الصورة الجسمية فالجسم

مركب

مركب منهما الثاني ان هذا الدليل منقوض بالنفس الانسانية اذ هي من حيث تعقلها بالفعل
لها قوة قبول المعقولات فيجري القياس الاول فيها وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا
يكون بالقوة يكون منقوضة لقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية
امر بالفعل من جهة ذاتها وكل النفس الانسانية يكون له قوة امر ما فينتج بعض ما هو امر
بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب ان النفس الانسانية وان كانت مجردة ذاتا لكنها
مادية فعلا فكما ان الشيء الواحد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين فلذلك قد يكون مجردا
وماديا باعتبارين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها
التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة افاعيلها الموقوفة على تهيؤ المادة ولعل
هي انه لصدور تلك الافاعيل على الجملة جهة القوة في كل شيء ترجع الى الهيولى كما ان جميع
جهات الفعلية ترجع الى القيوم تعالى جده وبهذا الاصل ينحل شبهة الثنوية
في صدور الشرور الواقعة في العالم من المبدأ المقدس عن قصد الشرور كما بين في ان العظيم
الوجه الثالث النقض بوجود الهيولى فانها في نفسها جوهر موجود بالفعل وهي الة مستعدة
فلزم تركبها من صورة بها تكون بالفعل ومن مادة تكون بها بالقوة ثم ينقل الكلام الى
مادة المادة ويلزم الى لا نهاية وتلخيص ما ذكره الشيخ في الشفاء في دفعه ان الفعلية
في الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية الاستعداد وليس في الوجود لها جهتان متمايزتان
باحديهما تكون بالفعل وبالاخرى بالقوة اللهم الا في اعتبار الذهن ولهذا قيل نسبتها
الى هذين المعنيين تشبه نسبة البسيط الى الجنس والفصل منها لا نسبة المركب الى المادة و
الصورة فان الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه مستعد لكل حالة وصفة
فهي انما هي بالفعل هي بالقوة كل شيء والاستعداد لا يفتقر الى القابلية والاستعداد ليست امورا جوهرية
لانها حاصلة للشيء بالقياس الى ما ليس حاصلا اذ الاستعداد انما هو استعداد شيء لشيء آخر يوجد في نفسه
حقيقة وتحقق فينبغي ان يتحصل ذلك الشيء بحسب حقيقته نفسه ثم يلحقه نسبة الاضافة نعم
لا مانع من دخول الاضافات في مفهوم الاسم فان الجوهر الى ما الهيولى نظر الى ما هي بحسب باعتبار

القبول فيكون اضافة القبول داخلة في مفهوم هذا الاسم كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا
باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة لا باعتبار حقيقتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوميهما لا لحقيقتهما
المحققة الجوهرية والثاني لا يصح ان يكون فصلا للهيولى فان القوة والاستعداد كيف يوجد الجوهر المحض الذي
ان يكون عرضا في الخارج الا ان عرضا لا يكون جزء جوهر المحض بل المجموع جوهر وعرض والقوة والاستعداد
لا يكون حاملا لما يحتاج اليه لان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم ان لا يبقى مع
الصورة ولا يكون حاملا للصورة فاقول كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او
اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية كما يذكرون في عنوانات فصول الاشياء الجوهرية
امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والحساس او المتحرك بالارادة في فصل الحيوان ويعرضون ما يترتب
عليه تلك الامور اي مبادي تلك الاضافات لا انفسها فيجب هذا الفاضل المراد من الاستعداد والقابلية
في حد الهيولى كونها بحيث يترتب عليها القوة للصورة والثبات للنفس تلك الاضافة واما القول
ان القابل القوي يبطل عند حصول الفعلية فلا يكون حاملا لما هو قوة له فيصح ان اراد القوة التي
لحصول شيء خاص واما القوة المطلقة والاستعداد المطلق لحصول شيء من الامور المتناهية فلا
يبطل الا بحصول جميع تلك الاشياء وهو ممتنع على رايهم والا لزم تناهي مقدورات الله تعالى
واما قوله جزء الجوهر لا يصح ان يكون عرضا ان اراد بمفهوم العرض ما يكون من لوازم المفهوم [illegible]
اي مفهوم الموجود في الموضوع فلا نسلم ان فصل الهيولى عرض بهذا المعنى وان اراد به ما لا يكون
حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نسلم امتناع تقوم الجوهر بالعرض
بهذا المعنى وقد ذكرنا سابقا ان فصل الجوهر البسيط لا يلزم ان يكون جوهرا بحسب ذاته وهويته
وان ذلك لصدق مفهوم الجوهر عليهما والحق ان المناقشة [illegible] عند اشتراك [illegible]
الغرض فيها ما امكن اي التقصي عن ضابط المشائين في هذا المقام وقد بقي بعد مباحث الزوايا والله
ولي التوفيق وبه الاعتصام الحجة الثالثة ان الجسم ماهية مركبة من جنس وفصل جنسها مفهوم
الجوهرية وفصلها هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق [illegible] ماخذا
جنس وفصل [illegible] في الخارج [illegible] وجنسها وفصلها

باء وهاتان جزئيتان خارجيتان هما مبداهما احدهما مادة خارجية لنفسها ومنها الجنس الذي هو
مادة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شيء وصورة خارجية لنفسها ومنها الفصل الذي
هو صورة عقلية باعتبار اخذه لا بشرط شيء لكن الجسم ماهيته بالصفة المذكورة اي لكن
بعينه وفصله [illegible] فلو كان الجسم المفرد اذا طرء عليه الانقسام يعدم فصله الذي هو مفهوم
قولنا الممتد في الجهات الثلث على الاطلاق المستلزم لنفي الانفصال مع صدق نفي الجوهر
عليه فلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب
اقول وفي هذه الحجة ايضا قربة بما اخذ من الاوليين ويرد عليها اكثر المناقشات التي
سبق ذكرها كما لا يخفى [illegible] الحاذق تركنا الكلام فيها وعليها مخافة التطويل و
الاسهاب والله ولي الحق وملهم الصواب الحجة الرابعة ما نحتجه بعض المحققين في المباحث
وسماه ببرهان خاص الخاص وتحريره بعد تلخيصه عن الحطامات الدافعة والاقوال [illegible]
الشعرية [illegible] جميع الممكنات لما وجدت عن الموجود الحقيقي والواحد الحق الذي [illegible]
فيه شيء من الكثرة بجهة من الجهات ومن جملة الموجودات الممكنة هي الممتدات ولا بد [illegible]
ان يكون بينه [illegible] مناسبة مصححة لصدورها عنها دون غيرها ولايجادها لها دون غيره وتلك [illegible]
مفقودة بين الصورة الجسمية والموجود الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين
العقول التي لا يكون فيها شيء جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق بينها وبين واحد من العقول امر له
مناسبة للواحد منهما من جهة وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة تناسب [illegible]
ان توحد من المبدا المفارق ومن جهة قبولها الانقسام تصير واسطة لصدور الممتدات [illegible] اقول
لعل [illegible] على تقدم الهيولى على الصورة في الوجود [illegible] بالعكس كما صرحوا به حيث
بينوا الكيفية ترتب الموجودات في سلسلة البدو والرجوع [illegible] تقديم [illegible] الصورة
على الهيولى وقد [illegible] الشيخ في الشفاء [illegible] بالفعل مطلقا سبب [illegible] بالقوة [illegible]
اقدم منه فيكون الصورة متقدمة على الهيولى وما ذكره من حكم المناسبة بين الصورة الجسمية
والعقل المفارق [illegible] لكن لا يلزم منه ان يكون الهيولى واسطة لصدور ما فيه [illegible]

لجرمية عن المفارق لبعد صدور النفوس والصور النوعية فيجوز ان يكون وساطتها كافية
لجرمية عنه لجواز ان يكون لها من الحيثيات والاعتبارات ما بسببها حصلت المناسبة بينها
وبين الابعاد والاجرام فيصح صدورها عنها بلا توسط شيء آخر الجسم اي منه فثبت
ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها الكون والفساد
على رأيهم فنقول هذا اللزوم اما للنفس الجرمية المشتركة فيكون لكل جسم كذا لاشتراكها
فيها وليس كذا هف او لامر آخر فنقول اذن اما حال في جسمية الفلك او محل لها او
مباين عنها فالكل ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل
والمقدار المعينين وان كان لازما عاد الكلام في كيفية لزومه لعينيه فيتسلسل او ينتهي
الى النفس الجرمية فيعود المحال المذكور من اتفاق جميع الاجرام في الشكل والمقدار وان كان
مباينا فلو كان جسما آخر او قوة في جسم او مجردا ليس بجسم ولا جسماني والاول باطل لان
سببية ذلك الجسم لتلك الملازمة اما بالجسمية فيجب الاتفاق المذكور وقد بطل واما
بالنوعية الزايدة فهو النوع الثاني فنقول تلك النوعية الامر من اللوازم عاد السوال في
لزومها والثاني باطل لان المفارقة عن محلها فعند المفارقة عدمت لان وجود الناعت
في نفسه هو بعينه وجوده لمحله وعدمه عن المحل هو بعينه عدمه في نفسه واذا عدمت
وجب ان يزول الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك محال واما النوع الثالث وهو ان
سبب اللزوم امر مباين مجرد بالكلية عن الاجسام والجسمانيات فنقول لما كان نسبة
النوع المجرد الى جميع الاجسام نسبة واحدة فلم يكن اقتضاؤه الموصوفية بعض الاجسام
بالفلكية اولى من اقتضائها لتلك الموصوفية في سائر الاجسام فلا بد من ان الاولوية
من مخصص مختص بالفلك لم يكن حالا فيه فيجب ان يكون الفلكية الحاصلة من نفسه للفلك
لسبب شيء حلت تلك الجرمية فيه وحلت الفلكية وما يلزمها فيه فذلك الشيء يقتضي الهيولى
معا فلذلك صارت مقارنة الفلكية لجرميتها مقارنة واجبة فاذن لجسمية الفلك
محل هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون مخالفة لهيولى سائر الاجسام والابعاد المحال

والصور وفيض صدورها راجع الى الابعاد والاجرام وقوله عنه الظاهر ان يكون بضمير المفرد المذكر الراجع الى العقل المفارق لكن الموجود في النسخ ضمير التثنية وتذكير الضمير في قوله فيصح باعتبار لفظ الموصول ومعناه ان يقتضي تلك الحيثيات والاعتبارات صدور الابعاد عنها اي بسببها اي بسبب النفوس والصور النوعية من العقل المفارق ٥ عالم

33 المذكورة واذا ثبت احتياج الاجسام الفلكية الى الهيولى وجب احتياج الاجسام
العنصرية اليها لما انه عكس ذلك حيث يلزم احتياج العناصر الى الهيولى بحسب
برهان الفصل والوصل بطريق بالبرهان الذي سيجيء فثبت
احتياج الاجسام كلها الى الهيولى وهو المطلوب فهذا تحرير الحجة التي ذكرها صاحب المباحث
المشرقية ثم قد اورد عليها كثير من الاذكياء فما قد حانه في شيء من مقدماتها
واقول انها مقدوحة اما اولا فلتوجه منع في السوال بعينه في بيان لزوم القطعية
والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم الدورية والحركة لبعض آخر منها الاحالي
استناده الى الهيولى لكونها واحدة فيه فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم القطعية
لموضع من الفلك والدورية لموضع آخر الى الامور اللاحقة والغاية التي
هي عمدتها بالنظام الاجود فليستند لزوم الشكل والمقدار للفلك اليها وحينئذ
كلي اعتذر ههنا تعذر هناك واما ثانيا فلانا نختار من الشقوق التي ذكرها في
ما يقتضي لزوم المقدار والشكل المعينين للفلك ان المقتضي للزوم الشكل المذكور امر حال المعينين
في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السوال في لزومه قلنا الحال ان كان معقولا للمحل
كالصور النوعية فهو متقدم على المحل بالذات فيمتنع لزومه لذات المحل لجواز
ان يكون نفس ذات المحل ثم لو تاخر وجود الحال عن وجود محله كالعرض بالقياس
الى موضوعه ويكون مختصا به لا يوجد فيما شاركه في ماهيته من ساير المحال فيرد
السوال في سبب اختصاصه بمحله واشتراك ساير المحال له في الماهية ولما جاز ان ع
يكون لعلل مختلفة بالنوع معلولات متفقة الماهية ولوازم متخالفة لا يرفع
واحد فجسمية الفلك وان اتفقت ساير الاجسام في مفهوم الجسمية لكن يجوز كونها لازمة
لنوعيتها وان تستند اليها ساير اللوازم المختصة بالفلك بسبب تلك النوعية المختصة
بها فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فاتقن هذا فانه ينفعك في كثير من المواضع ولذا
كلامنا في هذا الباب فليرجع الى ما كنا بصدده من شرح الكتاب مستعينين
ان الله هو الملهم

بعلمهم الحق والصواب فنقول لما فرغ المص من اثبات الهيولى في الاجسام الا انه القاعدة
اراد ان يشير الى تعميمها للاجسام السماوية فقط واذا ثبت ان ذلك
الجسم القابل للانفكاك مركب من الهيولى والصورة وجب ان يكون الاجسام
كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اي الصورة الجسمية والاطلاق
المقدار عليها شايع عندهم اما ان يكون بذاتها غنية عن المحل مطلقا او لم يكن
والاول في والا لاستحال حلولها في المحل لان الحلول يستلزم الافتقار الى المحل فاذا لم يكن
مفتقرا لم يكن حالا فيه بمحل وليس كذلك فتعين الافتقار الى الطبيعة توهم ورود النقض
على الدليل بان في المحل الواحد لا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وكون صورة
واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون الجسم
مركبا من جميع الصور وجميع الهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو في ان لا
نختار حينئذ الترديد ان الطبيعة المطلقة مفتقرة في ذاتها الى المحل المطلق ولا
تفتقر في ذاتها الى المحل المخصوص بل المفتقر اليه هو الطبيعة المخصوصة فيجوز عروض
الافتقار الخاص للطبيعة المطلقة لاجل الخصوصية العارضة لها لا من حيث هي طبيعة
مطلقة والى هذا اشار استغناء الطبيعة المطلقة لذاتها عن المحل المخصوص لا ينافي
افتقارها الى المحل المطلق ولا ينافي ايضا افتقارها الى المحل المخصوص بسبب عروض
خصوصية لها والحرى ان ذلك في الطبيعة المطلقة بالقياس الى المحل مطلقا بان يكون
غير مفتقرة في ذاتها اليه اصلا ثم يعرض لها الافتقار بسبب عروض خصوصية لها وذلك
لانا نقول الطبيعة الجسمية اذا جرد النظر اليها من حيث هي هي فان لم يكن محتاجة
الى المحل استحال حلولها فيه مطلقا لان الحلول لا يتصور بدون الافتقار اليه
وان كانت محتاجة لزم حلولها في جميع الاجسام وعلى هذا فالقول بان الافتقار يمكن
ان يكون باعتبار الامور الخارجة وان الطبيعة من حيث هي هي لا تقتضي لذاتها
شيئا من الغناء والحاجة مدفوع لانا نقول انه اذا جوز كون الاحتياج وعدمه
في الامور الخارجية فاذا قطع النظر عن الامور الخارجية لم يكن
الحكم بثبوت الاحتياج ولا بعدمه فيلزم ارتفاع النقيضين فان محالية
ارتفاع النقيضين بحسب بعض ملاحظات العقل والكلام في تلك
الملاحظة من انه اذا وجد الشيء في نفس الامر لاستحالة العقل منظورا فيه لما
هو مذكور في موضعه بل انما نقول من انه لو لم يكن الصورة الجسمية لذاتها
او لامر لازم لذاتها محتاجة الى مادة بل يكون احتياجها في بعض الافراد
مستندة الى علة خارجة عنها وعن علة ذاتها من حيث هي هي لكان
يصح لصورة واحدة مقارنة الموضوع ومفارقته فان الصورة المقترنة
بالمحل لعلة خارجة اذا لوحظت من حيث هي هي مع قطع النظر عن علة
افتقارها اليه يجوز عند العقل افتراقها عنه وذلك لظهور ضرورة ان الوجود التابع
لا ينفك عنه الافتراق الى المحل بديهة والحكم لو انفكت لتجزأت وتشكلت
كما نفعلت فاحتاجت الى المادة ولما كانت الجسمية المطلقة طبيعة نوعية
لا يختلف افرادها بالفصول الذاتية بل بالعوارض الخارجية وقد تحقق ان
العوارض الخارجية لا تغني الجسمية في وجودها عن المادة ولا تحوجها اليها لان
الحاجة والغناء الموجودين لما يثبتان لشيء بالقياس الى المحل لاجل ذاته لا
لاجل غيره فاذا ثبت افتقار الجسمية الى المادة من حيث هي جسمية فلا يأثير
للخارجيات في غنائها عن المادة فكل جسم مركب من الهيولى والصورة واما ان
الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها الا بالخارجيات فمبني على ما هو مذكور
في كتب الشيخ وغيره ان الجسمين اذا خالف احدهما الآخر في ان احدهما حار والآخر بارد
وفي ان احدهما ناري والآخر مائي فليس الاختلاف بين الجسمين كالاختلاف
بين مقدارين في ان احدهما خط والآخر سطح فان المقدار لا وجود له ولا قوام
الا بان يكون خطا او سطحا وليس اقتران صورة الانسان او صورة الخشب بالجسم

كاقتران فصل الخط او فصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة..

بالاسباب التي لها ان توجد بها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا
يتصور وجوده وهو مقدار فقط بلا زيادة بل المقدار لذاته يحتاج الى
فصول حتى يوجد شيئا متحصلا وتلك الفصول ذاتيات له لا يعبر بحصولها
سوى المقدار المطلق فيجوز ان يكون مقدار يخالف مقدارا في امر بالذات
بخلاف صورة الجسم فانها طبيعة متحصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد
صورة جسمية مجرد صورة جسمية اخرى لفصل داخل في الجسمية وما يلحق الجسمية
انما يلحقها على انه شيء خارج عن طبيعتها فهي اذن طبيعة واحدة نوعية الحاصل
كلامهم هو انا اذا نظرنا الى افراد الصورة الجسمية وتفقدنا ماهيتها
وجدناها مشتركة في امر محصل معلوم هو انها الجوهر القابل للابعاد على الوجه
المذكور ولا امتياز بينها بحسب هذا المعنى المحصل الذي اذا جردناها عن
اللواحق والعوارض لم يبق الا تلك الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية فعلمنا انها
حقيقة نوعية مشتركة بين افرادها اذ لو لم يكن كذلك لكانت في افرادها
بعد التجريد عن الزوائد الخصوصية عن الحقيقة المسماة بالصورة الجسمية اما مباينة
لها او مشتملة عليها وعلى جزء آخر وليس كذلك فتأمل ومن افتقر في المباحث
العلمية على مجرد ايراد المنع واظهار الاحتمالات الركيكة لا ينفعه هذه
المقدمات بل يرجع ويقول ان جسمية الجسم غير معلومة والاشتراك في
قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها واتحاد اللازم لا يوجب اتحاد الملزوم
فلا يثبت في نوعية الملزوم فيحتمل ان يكون الجسمية جنسا للاجسام او عرضا
عاما لها فيجوز اختلاف افرادها في وجود الجوهر القابل وعدمه
فالاولى في جوابه ان يقال ان الاحتياج الى القابل انما تقتضيه
الامتدادات من حيث كونها متصلة بذاتها قابلة للانقسام والانفصال

بذاته

بذاته لا ينفصل وهذا القدر معلوم ومقتض للحكم فيه كفاية فلا
حاجة لنا اليه ما لا نعلمه لان وحدة هذه الحيثية توجب وحدة الحكم
من هذه الحيثية والنقض بالوجود بانها طبيعة واحدة مع انها تختلف
التجرد عن الماهية في الواجب والوجود لها في الممكن مندفع بان
الوجود لكونه مشككا ليس طبيعة نوعية والكلام فيها واعلم
ان الشيخ الرئيس اورد في الاشارات برهانين على هذا المطلب
اعني اثبات الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل و
الوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما
له كما في الفلك او زائلا كما في غيره بعد اثباتها في الاجسام القابلة
لهما احدهما ما ذكره المصنف وثانيهما ما يبتني على اثبات امكان
القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة
الامتدادية النوعية وهو الذي ذكرناه ثانيا في ابطال
الاجزاء التي لا تتجزأ الطبيعية باحداث الاثنينية او الاثنينية في كل جسم
وتقريره اثبات القابل فيه فانه يجب ان يقوم باجزاء حكم
الاثنين المنفصلين على الاثنين المتصلين وبالعكس من الانفكاك
الرافع للاتحاد والاتصال الرافع للاثنينية لاجل التوافق في
طبيعة الامتداد المشترك بينهما فيلزم من ذلك اثبات الهيولى
لامكان جواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية فيكفي في الاحتياج
الى الجوهر القابل وان عاق عن ذلك مانع خارج عن تلك
الطبيعة لازم او زائل فتأمل بعد ذلك ولعل هذا العائق اذا
كان لازما طبيعيا كان هذا اثنينية بالفعل والانفصال بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه اقول مراده على ظني

ان الجوهر الممتد لو ازمه ما امتنعه عن الانفصال والانفكاك بحسب الطبيعة لا لكن
تعدد شخصه في الوجود بل نوعه منحصر في شخصه اذ لو تعدد شخصه
لكان لكل واحد منهما قابلا للانفكاك بالقياس الى الاخر مع وجود المانع هف
ولما كان الجوهر الامتدادي متعدد الاشخاص بالبديهة نعلم ان المانع عن قبول
الفصل والوصل ليس لازما له من حيث طبيعته وان كان لازما لبعض افراده
كالفلك واذا كان الفلك مفارقا بالقياس الى الطبيعة وان كان لازما
بالقياس الى فرد معين فلك فرد من افراده لا يابى عن قبول
الانفصال والاتصال من حيث حقيقته ونفسه وذلك هو الموجب لوجود
القابل فثبت عموم الاحتياج الى الهيولى في الاجسام وهو المرام ثم
اقول طبايع الافلاك اى صورها النوعية لما كانت مانعة عن قبول
الانفصال والانفكاك ومقابلة لاشتراكه في كونها مبدأ مبدأ لموجود
في الفلك فلا بد ان كل نوع من الفلك منحصر في شخص واحد على ما هو مذهبهم
اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما من الوصل ما قد
حصل بين الجزئين الموهومين لواحد منهما وصح بين الجزئين الموهومين ما
قد حصل من الانفكاك بين ذينك الفلكين او كوكبين فيكون في قوتهما
قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لها هف وبهذا حكموا بامتناع
الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وان جاز من حيث
جسميتها ولكن يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه الكوكب في التدوير
ثم ما بين الجزئين بمقابلتهما فيمكن على غير الجزئين اللذين على جنبي الكوكب من
الثابتين فما صح عليهما ويصح عليهما ما صح على غيرهما فيلزم جواز الانفكاك
الخارجي على الفلك من حيث هو فلك فان اعتذروا بان جلت الغطرة
لعارض بتخصص نوع واحد من الامتداد وههنا من الكلام ما لا يليق ذكره بهذا المقام

فصل في ان الصورة الجسمية لا تتجرد عن الهيولى لا يخفى عليك
ان المقصد في الفصل السابق لا يكون الا اثبات الهيولى واما
المقصد في هذا الفصل فهو لزومها للصورة فيكون المسئلة ثمة
قولنا الهيولى ثابتة كما يدل عليه العنوان او قولنا كل جسم مركب
من الهيولى والصورة وههنا قولنا الهيولى غير منفكة عن الصورة
فاين هذا من ذاك فالقول باتحاد المقصدين كما وقع لصاحب
المحاكمات وغيره غير مرضي نعم غاية ما في الباب انه هو كون الصورة لذاتها
محتاجة الى الهيولى يستلزم امتناع تجردها عن الهيولى فلا ينبغي
ان يجعل ذلك مقصدا مستقلا براسه بل يحال بيانه الى ما سبق ذكره
ويمكن الاعتذار عنه بان الغرض اثباته بدليل آخر غير ما ذكر لتضمنه
فايدة جليلة هي مسئلة تناهي الابعاد وليستفاد ايضا منه ان التناهي
والتشكل وامثالهما انما يعرض للجسم بسبب اشتماله على المادة لانها
لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهيولى فاما ان تكون متناهية
او غير متناهية لا سبيل الى الثاني لان الاجسام بل الابعاد كلها
متناهية والا لامكن ان يخرج عن مبدا واحد امتدادان على سمت
واحد كانهما ساقا مثلث وكلما كانا اعظم كان البعد بينهما ازيد
فلو امتدا الى غير النهاية لامكن بينهما بعد غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين هف اعلم انه لما تكلم المصنف في اثبات الهيولى
وبين تركب الاجسام من المادة والصورة اراد ان يبين تحقق التلازم

بينهما بان كل واحدة منهما لا ينفك عن الاخرى لذاتها وكان البرهان
الذي يقيمه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة متوقفا على اثبات
تناهي الابعاد فلاجرم احتاج الى اقامة البرهان عليه فادرج هذه
المسئلة التي هي من مقاصد العلم الطبيعي الباحث عن الاعراض
الذاتية للجسم الطبيعي من جهة اشتماله على المادة بين اثبات الهيولى و
كيفية التلازم اللذين هما من الفن الاعلى لاجل ما ذكرناه واعلم
ان هذا البرهان منقول من قدماء الحكماء ملقب بالبرهان السلمي وعن
البرهان الترسي المبتني على ستة مثلثات متساوية الاضلاع
والزوايا كل زاوية منها ثلثا قائمة المحوج ايضاح الى مقدمات
طويلة هندسية تقريره بان نقول لو كان امتداد الصورة الجوهرية
غير متناه لامكن ان يكون غير المتناهي محصورا بين حاصرين والتالي باطل
فكذا المقدم اما بطلان التالي فظاهر واما وجه اللزوم انه لو صح البعد الغير
المتناهي لامكن وجود ساقي مثلث خرجا من مبدإ ذاهبين على نسق
الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه منحصرا الغير المتناهي
من البعد بين حاصرين وهما الساقان هذا محال واعترض عليه
الشيخ في الشفاء بعدم تسليم وجود بعد غير متناه بين الخطين وان كان
تزايد الخطين في البعد بينهما الى غير النهاية اذ لا يلزم من كون
التزايد في البعد الى غير النهاية وجود بعد زائد غير متناه بل كل
بعد فرض فهو لا يزيد على بعد تحته متناه الا بقدر متناه والزائد على

المتناهي



المتناهي بالمتناهي لا يكون الا متناهيا كمراتب الاعداد متزايدة
الى النهاية مع ان كل مرتبة منها في النظام الغير المتناهي متناه لا
يزيد على ما تحتها الا بواحد ثم قرر البرهان المذكور بفرض نقطتين متقابلتين
على الخطين الذاهبين الى غير النهاية وخطوط واصل بينهما يكون
التقاطع مسمى بالبعد الاصل وخطوط اخر عرضية غير متناهية زائدة
على الاصل متزايدة على نهج واحد لتحصل زيادات على ذلك البعد
موجودة بغير نهاية يكون تلك الزيادات متساوية ليلزم وجود بعد واحد
مشتمل على جميع تلك الزيادات المتساوية الغير المتناهية على
البعد الاول لكون كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه
والبعد المشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية زائدة على
البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف واورد عليه
صاحب المحاكمات بمثل ما اورده على التقرير السابق بمنع وجود
مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية بل كل مرتبة من مراتب
الزيادات لا تزيد على مرتبة تحتها الا بزيادة واحدة وايضا
كون الزيادات متساوية او متناقصة لا يتفاوت في بيان المقصود
اذ لو حصل بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لكان ذلك البعد
غير متناه سواء كانت الزيادات متساوية او متناقصة فلا فائدة في
فرض تساوي الزيادات فاجاب عن الايراد بان نسبة زيادة البعد
الى زيادة البعد اذا كانت كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات

زيادات معدود اند
وعدد عارض ...

فكل بالنظيرة او كنسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد وكذلك حيث فرض
الزيادات متساوية فاذا كان عدد مجموع الزيادات المتناهية
على البعد الاول غير متناه فيلزم وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بحكم الاربعة المتناسبة والنسبة انما يكون محفوظ
اذا فرض الزيادات متساوية اما اذا كانت متناقصة فلا لعدم
انحفاظ النسبة فلم يلزم الخلف ولا يتوجه عليه ما اورد في تحليل برهان
التناسب المشهور لابطال مذهب النظام من منع كون نسبة الزيادة
الى الزيادة كنسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات اذ الاول
من النسب المقدارية التي لا تكاد تكون ان يكون صماء والثاني من النسب
العددية التي لا يمكن ذلك فيها لانه حيث فرض الزيادات متساوية وكل
زيادة مقدار فبزيادة الزيادات يزيد مقدار المجموع على نسبة عدد الزيادات
فنسبة الزيادة الى الزيادة كنسبة العدد الى العدد فلا يكون صماء
هذا ما قيل في تتميم كلام الحاكم **اقول** وقد بقي بعد في كلامه نظر وهو ان
قياس الكل المجموعي على الكل الافرادي غير صحيح فلا يلزم من كون نسبة
كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الموجودة فيه
الى عدد الزيادات الموجودة في ذلك الآخر تحقق بعد يكون نسبة زيادته
الى زيادة بعد آخر كنسبة عدد الزيادات الغير المتناهية الى عدد
زيادات متناهية ليلزم الخلف المذكور اذ يجوز ان لا يكون بازاء مجموع
اعداد الزيادات بعد وان كان بازاء كل عدد زيادة بعد فان قيل

لم لا يجوز كون مجموع الزيادات في بعد يكون كل زيادة في بعد حتى يرد المنع
لكن نقول في بعد يكون كل عدد زيادة في بعد يكون نسبة ذلك البعد الى
البعد الآخر كنسبة ذلك العدد الى عدد زيادة وجدت فيه ومجموع عدد الزيادات
الغير المتناهية ايضاً يصدق عليه انه عدد زيادة فوجب ان يكون في بعد يكون
نسبته الى بعد متناه كنسبة العدد الغير المتناهي الى العدد المتناهي قلنا ان اراد
ان يكون كل عدد زيادة في بعد العدد المتناهي فمن ان كل عدد زيادة متناه
فهو في بعد على النسبة المذكورة لكن لا يلزم منه ان يكون العدد الغير المتناهي
من الزيادة في بعد وان اراد مطلق عدد زيادة سواء كان متناهيا او غير متناه
فلا نسلم ان كل عدد زيادة في بعد وكيف يسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت هذه
المقدمة كفت في اثبات هذا المطلوب وقد يقال الاولى ان يقرر البرهان المذكور
بان يفرض او لا ساقا مثلث ذاهبا الى لا نهاية ويفرض في الانفراج بينهما ابعاد
متناهية فوق البعد الاصل زائدة عليه متزايدة فيكون هناك زيادات
على البعد الاصل غير متناهية متساوية وابعاد غير متناهية متفاضلة بقدر
واحد فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات فهو واقع في بعد ما من تلك
الابعاد اذ لو لم يكن كذلك لزم ان يوجد بعد على جملة ما دونه من الزيادات و
لا يشتمل عليه وعلى المزيد عليه بعد آخر فوقه فلا جرم هو يكون آخر الابعاد الانفراجية
وهذا خلف فاذن كل زيادة وكل مجموع زيادات اي مجموع كان فهو في
بعد فوقها فمجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد فوقها فقد صار غير
المتناهي بالفعل محصورا بين حاصرين وايضا قد صار الساقان متنهيين عند

قوله فوقها صفة لبعد

ذلك البعد كما لا يخفى فتدبر لاستقامته والخلف جميعاً هذا وانت تعلم ان
المذكور غير ساقط وبعض الاعلام نحا آخر من البيان في تقرير البرهان البلدي وهو
ان يفرض من مقطع كل خط عرضي مع احد الضلعين خطا موازيا للضلع الاخر
فيحدث متوازيات غير متناهية سطوحا غير متناهية في جانب الطول واذا انضم
الى مقدار سطح بعينه سطوح متناهية الطول غير متناهية العدد وجب في العرض
عدم تناهي عرض الجملة لكن الطول عرض محصور بين الحاصرين قال ولا يخفى
ان هذا الوجه انما يتم لو جعلت زاوية الخطين الكارين الى غير النهاية حادة
حتى يكون كل عمود يقوم على الموازيات منقطعا بالضلع الاخر فيلزم انحصار
ما لا يتناهى بين حاصرين واما اذا كانت قايمة فيكون الاعمدة الوضعية المذكورة
موازية للضلع الاخر فلا يلزم الانحصار ولا يتم الدليل وفي المنفرجة اظهر
اقول لانم وجود سطح غير متناه في العرض وان فرضت الزاوية حادة وانما
يلزم ذلك لو وجد بين الضلعين وتر يمر على جميع تلك السطوح وهو غير مسلم اذ
كل وتر يفرض فقد انتهى في احدى جهتيه الى مبدأ خط من الخطوط المتوازية
ولا محالة يكون فوق ذلك الخط الوتري خطوط غير متناهية من تلك الموازيات
لا يلاقي شيئاً منها ولا من السطوح الواقعة بينها كما لا يخفى ولما كانت الصورة
الجسمية على فرض تجردها عن الهيولى غير خالية عن التناهي واللاتناهي وبين
المصنف لاتناهيها اراد ان يبين فساد تناهيها حتى يثبت ما هو المقصود في هذا
الفصل من عدم تصور تجردها عن الهيولى فقال واما بيان انه لا سبيل الى القسم
الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فيكون

متشكلا

متشكلا لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود
بالسطح اذا كان المتشكل مسطحاً كالمثلث والمربع وامثالهما
او الجسم التعليمي اذا كان المتشكل مجسما كالكرة والمكعب واشباههما فان
اطراف الخطوط اي النقط وان تصور احاطتها بها لكن لا يطلق
الشكل على الخط المحدود فلا ينتقض به التعريف طردا واما انتقاضه
عكسا بهيئة محيط الكرة فهو بحاله ولهذا غير بعضهم التعريف بالهيئة الحاصلة
للمقدار من جهة الاحاطة سواء كان المقدار محيطا او محاطا به وعلى
هذا يندرج محيط الكرة في التعريف ويخرج محيط الدائرة بتخصيص المقدار
بما سوى الخط مع ان التفرقة بينهما في اطلاق الشكل صعب وان ابقي
المقدار على اطلاقه لصدق التعريف على الخط المحدود ولا يجدي
تخصيص الاحاطة بالتامة اذ ليس للخط جهة سوى الطول وقد احيط
نقطتين في المحدود وليس له جهة اخرى حتى يتصور احاطة شي بها
كما ان السطح ليس له عمق يتصور كونه محاطا فيكون احاطة النقطتين
المحدود تامة كما ان احاطة الحد الواحد في الدائرة والخطوط الثلث في
المثلث تامة والهيئة انما يكون للامور القارة الذوات المجتمعة الاجزاء
في الوجود والزمان المعين كاليوم وان احاط به حدان هما الانان
اي اوله واخره لكن لا وجود له متحققا لم يرد هذا على من عرف الشكل
بما احاط به حد او حدود اللهم الا ان خصص الموصول في تعريفه
بالمقدار القار وحيث يكون المراد من الاحاطة ههنا ما يكون تامة

فخرجت هيئة الزاوية سواء كانت الزاوية من مقولة الكيف بان يكون نفس تلك

الهيئة او من مقولة الكم بان يكون معروضة لها فانها لا تسمى بالشكل

الشكل ولك ان تعمم الشكل ولا تريد به مطلق الهيئة الحاصلة بسبب التناهي

اذ الثابت بالبرهان السلمي ليس الا اثبات تناهي ابعاد الجسم

الجسم في بعض الجهات لا في كلها فان المطلوب لا يتوقف على ادعا

القدر اما ان يكون للجسمية اي الصورة الممتدة التي هي طبيعة نوعية

لا يتخلف مقتضاها في افرادها وهو محال والا لكانت الاجسام متشكلة

بشكل واحد سواء كان من جهة كون الجسمية المطلقة فاعلا او من

جهة كونها قابلا لكن المحال من جهة القبول عدم الاختلاف التشخصي و

من جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى الطبيعة النوعية يجوز ان

يختلف تشخصا من جهة تعدد القابل على انه على تقدير كون الجسمية

حين تجردها فاعلا لم يمكن التعدد التشخصي ايضا في الاشكال والهيئات

لعدم قابل يقبل التشخصات المتعددة لنوع واحد واما

ما وقع في شرح حكمة العين في فساد كون الشكل مقتضى الطبيعة الامتدادية

لذاتها من لزوم كون شيء واحد فاعلا وقابلا فهو منظور فيه

بانه او بسبب لازم الجسمية وهو مح لما مر وعلى التقديرين يلزم مماثلة شكل

الجزء والكل بل مقداريهما لاشتراكهما في الطبيعة الامتدادية ولازمها

ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل كما حقق في

محله واللازم وهو نفي الكلية والجزئية في الاجسام باطل فالملزوم مثله

واعترض عليه بان شكل الفلك مثلا عندهم مقتضى طبيعته وجزء الفلك

مساو له في الطبيعة لبساطته فلو كان التساوي في المقتضي

يوجب التساوي في المقتضى يوجب التساوي في المقتضى يلزم تساوي

جزء الفلك وكله وليس كذلك واجيب عنه بان الاثار كما تختلف بحسب

اختلاف الفاعل كذلك تختلف بحسب اختلاف القابل والاجسام

البسيط والكل ان فرض واحدة الا ان مادة الكل غير مادة الجزء في

بعد القسمة وقبل القسمة لا كلية ولا جزئية اصلا فان قيل ان اختلاف

الكل والجزء لو كان بحسب اختلاف مادتيهما كان اختلاف المادتين

بحسب اختلاف مواد اخر وهلم جرا قلنا الاشكال والصور تختلف بحسب

اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم

والتاخر يعرضان للزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا

باعتبار زمان اخر فكذلك الكلية والجزئية انما تعرضان الماديات بواسطة

المادة وللمادة بنفسها لا باعتبار مادة اخرى او بسبب امر عارض

لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اي زوال ذلك الشكل بزوال الامر

العارض فامكن ان يتشكل بشكل اخر فيكون قابلا للانفصال وكلما يقبل الانفصال

فهو مركب من الهيولى والصورة فيكون الصورة المعراة عن الهيولى مقارنة

لها هف وفيه نظر لان الاختلافات المقدارية والشكلية قد يحصل في الجسم

من غير ورود الانفصال كاشكال الشمعة المعينة لم يجب تشكلات مختلفة

من التدوير والتكعيب فالاولى ان لا يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم

الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال اذ الاختلافات المقدارية
والشكلية وان حصلت في الامتداد بدون الفصل والوصل لكن لا تحصل
الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق
المادة كما علمت سابقا في مسلك الانفعال من براهين اثبات الهيولى فيكون
المفارق عن المادة مقارنا اياها هف ولا يتوهم انه لو صح هذا لكفى ان
يقال لو كانت متناهية لكانت متشكلة لكن الشكل لا يحصل الا بعد
ان يكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة هف فيبقى
في المقدمات مستدركة لان ما هو من لواحق المادة انما هو القبول
بمعنى الانفعال التجددي وهو القوة التي لا تجتمع مع الفعلية كما سبق لا مطلق
القبول والاتصاف فان لوازم الماهيات البسيطة قابلها وفاعلها شيء
واحد ولا محذور فيه فان حيثيتي القبول والفعل مطلقا لم يتم دليل على
اختلافهما وكونهما مما يوجب اثنينية للذات الموصوفة بهما الا في القبول
التجددي والفعل المقابل له وانما الحصر اقام فيما ذكره سيد المحققين
لان لزوم الشكل للجسمية بعد فرض تجردها عن الحامل والامور التي
للحامل لا يخ اما ان يكون لنفس الجسمية او لغيرها وذلك الغير اما ان يكون
امرا مقارنا عنها سواء كان مباينا لها او غير مباين او يكون امرا غير
مفارق عنها واعترض بعض المحشين للشرح القديم بانه ان اراد
بالجسمية الجسمية المطلقة فنختار ان العلة للشكل امر عارض واللازم
منه ليس الا امكان ان تتشكل الطبيعة المطلقة بشكل آخر فيلزم امكان

تركبهما

تركبهما من الهيولى والصورة ولا محذور فيه اذ ليس هذا خلاف المحذور
ولا يلزم منه امكان تشكل الصورة المجردة بشكل آخر لان العارض للطبيعة
يجوز ان يكون عين التشخص او داخلا فيه فلا يمكن زواله وان اراد بالجسمية
الجسمية المخصوصة او لازمها ولا يلزم منه شيء من المحذورين اي
اتفاق الاجسام في شكل واحد وامكان تشكل بعد تشكل هذا خلاصة كلامه
ويقرب منه ما افاده السيد المحشي من ان الشكل المطلق معلول للجسمية
المطلقة والشكل المخصوص معلول للجسمية المخصوصة ولا محذور فيه وتفصيله
انه ان اريد بالشكل الشكل المطلق نختار ان علته الجسمية المطلقة او لازمها
واللازم منه اشتراك الاجسام في مطلق الشكل ولا استحالة فيه انما المحال
اشتراكها في شكل مخصوص كالكروية مثلا وان اريد به الشكل المخصوص نختار ان
علته الجسمية المخصوصة المفروضة التجرد فلم يلزم الاشتراك ولا امكان الزوال
اقول الكلام في تخصيص الصورة المفروضة التجرد عن المادة لتعينه كما كان الكلام
في تشكلها بلا فرق فان هوية تلك الصورة اما لنفس الجسمية المطلقة او لازمها
فيلزم عدم تعددها او لامر عارض وهو يستدعي وجود المادة والحاصل ان
اختلاف الاشخاص والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد تحقق المادة
فالمحال اللازم في الشق الذي فرض كون الجسمية علة انما هو شيء واحد هو نفي التعدد
والتغاير في الاجسام لكن المص رتب عليه الاتفاق في الشكل تعبيرا
عن الشيء بلازمه للتوضيح والفاضلان المحشيان اسقطا اسم المادة عن
الصورة المفروضة التجرد وجعلا التلفظ به قولا دون ما يتفرع على معناه

من اللواحق والغواشي فاثمنا في ابداء احتمالات عايدة الى العوارض
لمادة **فصل** في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة يريد ان يثبت
في هذا الفصل ملزومية الهيولى للصورة ليتم ما هو بصدده من اثبات
التلازم بينهما فيقول لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تكون ذات
وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان الوضع مقول بالاشتراك على
ثلثة معان احدها كون الشي بحيث يشار اليه اشارة حسية الثاني
جزء المقولة وهو هيئة عارضة للشي بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض و
الثالث المقولة وهي هيئة معلولة للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض و
نسبة بعض اجزائه الى غيره والمراد ههنا هو المعنى الاول كما لا يخفى او لا
تكون لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة اما انه
لا سبيل الى الاول فلانها اما ان تنقسم او لا لا سبيل الى الثاني لان كل ما له
وضع جوهر بالاستقلال وهذا انما يكون اذا كان جوهرا وقد مر بيان
جوهرية الهيولى فهو منقسم بالفعل او بالقوة على ما مر في نفي الجزء الذي لا
يتجزى ولا سبيل الى الاول لانها اما ان تنقسم في جهة واحدة فيكون
خطا جوهريا لعدم انقسامه الا في جهة واحدة واستقلاله او في جهتين
فقط فيكون سطحا جوهريا لعدم انقسامه جهتين واستقلاله او في جهات
ثلث فيكون جسما قيل لا تم ان كل ذات وضع ينقسم في الجهات جسم الكائن
المراد بذات الوضع في ترديد البرهان ما يكون مطلقا فان جميع الاعراض
السارية في الاجسام والهيولى المجسمة منقسمة في الجهات وليست اجسام

المراد بها ما هو بالذات فالترديد غير حاصر لجواز ان يكون الهيولى
المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من قبل الصورة
بل من شي آخر ويمكن ان يجاب باختيار الشق الثاني ولقائل لو كانت
الهيولى ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير ذا وضع بالذات فيكون
اما جسمية او في جسمية انه لو لم يكن بمنزلة وضع في ذاته لم يكن الهيولى
ذات وضع لا بالذات ولا بالغير فعلى تقدير انقسامه في الجهات كما كانت
الهيولى مجسمة مع فرض تجردها هف فقد ظهر ان الهيولى على تقدير
تعريتها عن الجسمية كما لا يكون ذات وضع بالذات لا يكون ذات
وضع مطلقا وكل واحد منها اي من كون الهيولى خطا جوهريا وكونها سطحا
جوهريا وكونها جسما باطل اما انها لا يجوز ان تكون خطا جوهريا فلان
وجود الخط على الاستقلال محال لانه اذا انتهى اليه طرفا السطحين
سواء كانا مستقيمين او مستديرين بنحو واحد من الاستدارة لئلا يختص
الابطال بقسم واحد من الخط الجوهري فاما ان يحجب ذلك الخط الجوهري
تلاقيهما اي تلاقي ذينك الطرفين او لا يحجب لا جايز ان لا يحجب والا لزم
تداخل الخطوط وهو محال لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد والتداخل
يوجب خلافه هف يمكن ان يقال الحكم بامتناع التداخل اما من جهة
عدم حصول التأليف فيما فرض فيه ذلك او من جهة العظم والمقدار
لئلا يلزم عدم كون الكل اعظم من جزئه وكلاهما منتف ههنا
اما الاول فلان الكلام في وجود خط واحد مستقل على الانفراد لا في

تاليف الاجسام منه واما الثانی فلان الخط لا قدر و لا عظم له فی العرض لیلزم حین التداخل اذا فرض خطوط متلاقیة فی العرض مساواة الکل والجزء ولهذا جوزوا تداخل النقاط مطلقا وتداخل الخطوط والسطوح الوضعیة فی الجهة التی لا امتداد لها فی تلک الجهة واما الحکم بامتناع تداخل الجواهر مطلقا فهو منقوض بتداخل الهیولی والصورتین وهما جوهران علی ما قرره المتاخرون فالاولی ان یخصص الحکم بامتناع تداخل الجواهر بالجواهر المتحیزة بالذات وبق بدیهة العقل شاهدة بان المتحیز بذاته یمتنع ان یتداخل فی مثله بحیث یصیر حجمهما حجما واحدا والا لجاز عند العقل صیرورة الشخصین کزید وعمرو شخصا واحدا ولا فرق عنده فی الصورتین فی فقد الامتیاز بین المتداخلین وبهذا یخلی تداخل الاعراض وتداخل سایر الجواهر فان الامتیاز بین المتداخلین فی بعض الصور بالمحل وفی بعضها بنفس الماهیة والحقیقة لا یقال لو وقع التداخل بین الخط الجوهری واحد طرفی السطحین المنتهیین الیه یلزم الا تداخل جوهر وعرض ولا فساد فیه لانا نقول الاطراف کما هو التحقیق لیست الا نهایات فلهذا لو ذواتها لا اشیاء وافعة فی النهایات فاذا فرض وقوع خط جوهری بین جسمین فالتداخل هناک فی الجواهر المتحیزة وقد علمت بطلانه ولا جایز ان یحجب والا لانقسم الخط فی الجهتین لان ما یلاقی منه احدهما غیر ما یلاقی الآخر وهو محال کما مر فی ابطال الجزء واما انه لا جایز ان یکون سطحیا فلانها لو کانت سطحا فاذا

انتهی

43 انتهی الیه طرفا الجسمین فاما ان یحجب تلاقیهما او لا یحجب وکل واحد منهما بطل علی ما مر فی الخط واما انه لا یجوز ان یکون جسما فلانها لو کانت جسما لکانت مرکبة من الهیولی والصورة کما مر ولما ابطل الشق الاول من الترديد الاول اراد ان یشیر الی الشق الثانی فقال واما انه لا سبیل الی الثانی فلانها اذا کانت الهیولی مجردة عن الصورة غیر ذات وضع مطلقا فاذا اقترنت بها الصورة الجسمیة فلا یخ اما ان لا یصیر ذات وضع وهو محال لان المرکب من الهیولی والصورة جسم وکل جسم فی مکان فهو قابل للاشارة الحسیة واما ان یصیر ذات وضع فاما ان لا یحصل فی حیز اصلا او یحصل فی جمیع الاحیاز او یحصل فی بعض الاحیاز دون بعض والاول والثانی محال لان بالبدیهیة والثالث ایض محال لان حصولها فی کل واحد من الاحیاز ممکن لتساوی نسبتها الی جمیع الاحیاز والامکنة وکذلک الصورة لا یقتضی الاحیاز مطلقا لا معینا فاذا کانت الهیولی متساویة النسبة الی جمیع الاحیاز فلو حصلت فی بعض الاحیاز دون بعض لزم الترجیح بلا مرجح وهو محال لان المرجح اما الفاعل الخارج المفارق فهو لا یوثر تاثیرا حادثا الا بالاستعداد ولا استعداد لها لموضع معین فان نسبتها الی الکل سواء واما المخصصات السماویة من الحرکات والاوضاع فانما توثر فیما له جهة او تعلق بذی کالنفس الناطقة فانها وان کانت غیر ذات وضع ومکان لکن لها علاقة مع ذی وضع وبتلک العلاقة یتاثر بالامور السماویة

اسباب الحوادث والهيولى اذا كانت مجردة عن مناسبات الاوضاع
الفلكية لا يخصصها حادث من الامور الطبيعية والفلكية الا بعد حصولها في عالم
الاجرام وتعين حيزها ومظهرها وكلامنا في موجب الحيز والمظهر فالهيولى
لو تخلت عن الصورة ثم فرض تصورها بصورة ما لزم الترجيح بلا مرجح
وهو محال واعترض عليه بان استحالة القسم الثاني بان امتناع
لحوق الصورة الجسمية بالهيولى المجردة لا يدل على امتناع كونها
غير ذات وضع لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الجسمية صورة نوعية
مانعة عن قبول الصورة الجسمية ابدا واجيب عنه اما اولا
فلانها بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل الجسمية فتكون جوهرا معقولا
بالفعل غير ذي قوة واستعداد فلم تكن هيولى اذ حقيقة الهيولى
ليست الا القوة والاستعداد لحصول الحوادث من الصور والاعراض
وان لم تكن كذلك بل يكون جوهرها جوهرا قابلا فلحوق الصورة ممكن
لها بحسب ذاتها لكن لحوق الصورة او اي حادث كان للهيولى يستلزم
تجسمها المستلزم للمحال والممكن لا يستلزم منه المحال ولا يقاس هذا
باستلزام عدم العقل الاول عدم الواجب مع ان الاول ممكن والثاني
محال لان استلزام عدم العقل عدم الواجب تعالى من حيث ان عدم العقل
ممتنع لوجود الواجب تعالى واما بالنظر الى ذاته فعدمه لا يستلزم محالا
اصلا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا ليس كذلك فانها بالنظر الى
ذاتها ممكنة التلبس بالصورة لكن يلزم من لحوق الصورة بعد و

تجردها محال بالذات واما ثانيا فلان الكلام في هيولى الاجسام هل هي في اصل الابداع
مجسمة او مجردة ثم تجسمت ولهذا قال الشيخ في الشفاء في بحث تقدم الصورة على
المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث آخر لا يهمنا
فيما نحن بصدده وفي هذا الوجه ضعف لجواز تجرد الهيولى عن الصور
بعد التلبس بها ولحوق صورة نوعية بها مانعة عن قبول الجسم ثانيا فان
الاجسام غير متحيزة واعترض ايضا بان المخصص لحصول الهيولى في حيز
يكون بسبب اقترانها بصورة نوعية مخصصة للاجسام باحيازها الطبيعية وان
عينت مكانا كليا للمتنوع بها من الاجسام فنسبتها الى جميع اجزاء ذلك المكان
الكلي واحدة فلا يصلح مخصصا للهيولى بجزء معين منها وقال الفاضل
ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال
تعين بها بعض اجزاء المكان الكلي واقول فساده ظاهر لان المخصص للجسم بجزء
من المكان الكلي لواحد من الاجسام البسيطة لا يكون الا امرا حادثا يحتاج
في حدوثه الى المخصص من الحركات والاوضاع والكلام في الهيولى التي لحقها
الصورة وهي مجردة عن تلك الامور ثم قال وايضا قد يكون الهيولى المجردة
هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير الصورة النوعية وجوابه ان
الهيولى لا تختص في ذاتها بمقدار دون مقدار او بعنصر دون عنصر بل هي قابلة
في ذاتها بمقدار دون مقدار لكل حلية وصفة فيجوز لها بحسب ذاتها ان يلحقها
الصورة العنصرية بمقدار ما بلا مخصص المكان الكلي لذلك العنصر فيحتاج الى
سوى النوعية ولما استشعر المصنف بورود معارضة على قولهم ان الهيولى المجردة لو لحقها

،، الصورة لم يكن بد من ان يحصل في موضع معين مع تساوي نسبتها الى جميع

وهو محال وهي ان الجزء المائي اذا انقلب الى الهواء حصل في بعض الامكنة الهوائية

مع ان النسبة الى جميعها على السوية اراد ان يشير اليها والى دفعها بقوله ولا يلزم

الترجح بلا مرجح على هذا التقدير بان يقال الماء اذا انقلب بالهواء او

صار المنقلب اولى بموضع من اجزاء المكان الكلي لما انقلب اليه مع تساوي نسبة

الى جميعها فالوجه لتخصيصه باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز

الممكنة لان الوضع السابق يقتضي الوضع اللاحق فلا يكون ترجيحا بلا مرجح

ان الجزء المنقلب من الماء الى الهواء مثلا قبل الانقلاب وضع خاص مع

بعض اجزاء الحيز للمنقلب اليه اما المحاذاة له طبعا او قسرا اذا لم يكن في الموضع

الطبيعي للصورة المنقلب اليها واما الوقوع فيه قسرا اذا كان فيه فاستقر بعد

الانقلاب فيه طبعا فالوضع السابق يقتضي حصوله في ذلك الجزء المعين من حيز

المنقلب اليه ولا يتصور مثل ذلك في الهيولى المجردة اذا تجسمت **فصل** في اثبات

الصورة النوعية ولما فرغ من اثبات الهيولى وتلازمها مع الصورة الجسمية

شرع الآن في اثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا

فقال اعلم ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية صورة اخرى غير الصورة

الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعا ولهذا سميت صورة نوعية اي منسوبة

الى النوع بالتقويم والتحصيل وتسمى طبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ

للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تاثيرها في الغير و

كمالا لصيرورة الجنس به بالفعل نوعا مركبا وقبل الخوض في المقصد

ان يعلم ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة بكل منها لقسم من اقسام الاجسام الطبيعية

لابد وان يكون امورا مختلفة غير خارجة عن ذات الجسم بل هو

اثر حاصل له في ذاته لانا نعلم بالضرورة ان العنصر الثقيل انما يتحرك

الى المركز بحسب امر خارج عن ذاته فلولا ان في ذاته شيئا يقتضي اختصاصه بالحيز

المعين لما تحرك اليه بحسب الذات وهذا ظاهر جدا وهذا لا ينافي القول

المختار عند من لا يجوز الترجيح بلا مرجح فان نسبة الباري تعالى جل شانه

الى جميع الاجسام لما كانت نسبة واحدة فجعل بعضها باردا وبعضها

وثقيلا الى غير ذلك من اختلاف الآثار والهيئات لابد له من مخصص

انما يستند باب اثبات الصورة النوعية بل ساير القوى والكيفيات

عند من يجعل نفس ارادة الباري مرجحا للامور بلا استحقاق وحكمة بل

القدرة الاتفاقية الجزافية ارتفع الاعتماد على المحسوسات ولا يبقى معها

ونظر ولا يامن الانسان ان يخلق فيه جزافا امورا تدفع المنظور او

يخلق فيه معنى يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وهو لا زال في الدورة الاسلامية

باراء السوفسطائية في عصر الاقدمين وانما اثبتوا للباري تعالى ارادة

جزافية لبعض الاشياء كتفكيك بعض اجزاء الرحى واعادة المعدوم وغير ذلك من

هو بناتهم لمصالح ادلتهم واحتجاجاتهم قال بعض اهل الحق ان بظهور مثل هذه

المذاهب انقطعت الحكمة عن وجه الارض وانطمست العلوم القدسية اذا

ذكرناه فنقول كل نوع من انواع الاجسام مختص بحيز معين يقتضي ذلك النوع

بحسب ذاته الحركة اليه عند خروجه عنه والسكون عند حصوله فيه فالمقتضي لاختصاص

ذلك النوع بذلك الحيز اما بصورة اخرى والاول لبط لاستلزامه اشتراك
جميع الاجسام في ذلك الحيز وكذلك الثاني لاستلزامه كون القابل فاعلا و
اشتراك العناصر في الحيز لاشتراكها في الهيولى وهما باطلان فتعين الثالث والى
هذا اشار بقوله لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحياز دون بعض ليس
لامر خارج عن الجسم لا للهيولى كما قررناه فهو اما ان يكون للجسمية العامة او بصورة
اخرى لا سبيل الى الاول والا لاشترك الاجسام كلها في ذلك الحيز
فتعين الثاني وهو المط وعن التشكيكات في هذا المقام ان اسناد اختلاف
الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان
اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها
المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات
قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور
سلمنا مغايرة الاعراض ومبادئها لكن ان كون الجسم بحيث يقتضي اينا
غير حصوله في ذلك الاين وكونه بحيث يقتضي برودة عند عدم القاسر غير
برودته وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي فان السبب
الكل ذلك رده الى مكانه الطبيعي ووصف الطبيعي باق عند جموده او تصاعده
تكعبه ومنها ان يكون تلك الصور مصادر للاعراض مختلفة غير مترتبة كبعضها
باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب لا بان يصدر
بتوسط البعض بينا في قولهم بعدم صدور الكثير عن الواحد وان اسند وما الى
صور متعددة لبطل قولهم المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين في درجة واحدة
اي في نوع واحد

والجواب

والجواب ان الكثير يجوز ان يصدر من الواحد اذا كانت هناك جهات وشروط
مختلفة فهذه الصور تفعل بحسب ذاتها وتنفعل بحسب المادة وتقتضي حفظ الاين
بشرط الكون في المكان الطبيعي والعود اليه بشرط الخروج عنه وعلى هذا
ساير الاعراض واعلم ان اثبات ان في كل نوع من انواع الاجسام صورة
منوعة جوهرية لا يخلو عن صعوبة فلا باس بنا لو بسطنا في الكلام تعيينا لما هو
الحق في هذا المقام اذ فيه خلاف بين اتباع المعلم الاول من المشائين
الشيخ الرئيس ومن في طبقته وبين الاقدمين من اليونانيين كهرمس وفيثا
غورس وافلاطون وحكماء الفرس والرواقيين ومن تابعهم كصاحب حكمة
الاشراق فنقول ان للمشائين في اثبات تلك الصور مناهج ثلثة الاول
جهة كونها مبادي للآثار المختلفة وهو الذي اورده المص ههنا تقريره
ان الاجسام تختلف بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان
يكون لها مبادي فمباديها اما ان تكون هي الجسمية او الهيولى او امور اخرى
والاولان باطلان كما ذكرنا فهي امور مغايرة لها فاما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو
محال لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا يختلف اثاره في الاجسام
واما ان تكون غير مفارقة عنها فهي اما ان تكون خارجة عن حقايق تلك الاجسام
او داخلة والاول لبط لاعادة الكلام في تخصيصها فهي امور داخلة فيكون صورا نوعية
وهو المط ويعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم ان نسبة المفارق خصوصية ببعض
الاجسام دون بعض كيف وقد ذهب افلاطون ومن يحذو حذوه من المتالهين و
حكماء الفرس كما قاله الشيخ الالهي صاحب الاشراق في كتبه كالمطارحات وحكمة الاشراق

هذا اولى وليس للمشائين دليل على حصر العقول في عشرة او عشرين وبالجملة في
السلسلة الطولية ولا يلزم ان تأخذ الافلاك في التركيب اول ما تأخذ العقول
في الترتيب بل العقول كما نبه الشيخ الاشراق يحصل منها مبلغ كثير على
الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة اخرى
عرضية يجري مجرى النوع يحصل من انواع الاجسام الفلكية والعنصرية
من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف والاخس من الاخس و
عدد الطوليين كثيرة كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب
النوع النوع لنفس فان النفوس لا يدوم تتألم ابدانها وصاحب النوع
لا يتألم بتألم نوعه والنفس يحصل منها ومن البدن الذي يتصرف فيه حيوان
واحد وهو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذا ثم رب الطلسم لنوع اذا كان
فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاستكمال به بخلاف النفس
فانها مفتقرة الى الاستكمال بالجسم وعلاقة الاجسام انما هي
جوهر النفس ليتكمل بالعلاقة ومن له رتبة الابداع للجسم لا يفتقر الى
ذلك الجسم وكمال المفارق المحض التشبه بالواجب بالذات
الجسمانية نقص له والذي يتنوع الجوهر ويحصل وجوده كيف يتخير بعلاقة
وكل هذا ظاهر لمن له ادنى حدس والثاني سلمنا ان نسبة المفارق
جميع الاجسام واحدة لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن المفارق الاثار
وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة
يصدر عن المفارق الاثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة الفائضة

وغيرها الى ان لكل نوع من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها ربا في
عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد
في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة عديمة
الشعور وفينا عن النفس والا لكان لنا شعور بها وهؤلاء يتعجبون ممن يقول ان
الالوان العجيبة في ريش من رياش الطاوس انما كان لاختلاف امزجة تلك الريشة
من غير قانون مضبوط ورب نوع حافظ بل هؤلاء ينسبون جميع انواع الاجسام
وهيئاتها الى الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة ظلال للاشراقات النورية
ونسب معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيط لنوع كرائحة المسك ظل
لهيئة نورية في رب طلسم نوعه قالوا وانجذاب الدهن الى النار ليس لما تبين ان
لضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا لانجذاب النار بخاصية بل هو الضياء
لتدبير متعلق بصاحب النوع للنار الحافظ للصنوبرة ولغيرها فهو الضياء وهو الذي
سماه الفرس من اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد مبالغة في اثبات ارباب
الطلسمات وهي واغاثاذيمون وان لم يذكر الحجة على اثباتها بل ادعوا
فيه المشاهدة الحقة المتكررة المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وخلعهم
ابدانهم واذا قبلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين لا يناظرون
بطليموس وابرخس حتى ان ارسطو اعتمد على ارصاد بابل واذا
رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية
حتى يتبعهم من تلاهم ويبنوا عليه علوما كالهيئة والنجوم فكيف لا يعتبر قول
الحكمة والائمة في امور شاهدوها بارصادهم الروحانية في خلواتهم ورياضاتهم بل

عليها وجه حل هذين الاشكالين بانا نعلم بالضرورة ان تلك الاثار
انما تصدر من الاجسام او من المفارق بواسطة مبادئ قريبة مقارنة
فان الاحراق يكون من النار والترطيب من الماء والى غير ذلك فلو لم
في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الاثار فلا بد
ان يكون فيها امر مقارن يكون علة لتلك الاثار الاعتراض الثالث
ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسر
مبدا للحركة وليس بصورة جوهرية وهكذا في اشياء كثيرة لا يقال
الاشياء اثارا مما ذكرتموه بل معدات والواهب غيرها لانا نقول
هذا فيما سميتموه صورا وايضا قد برهن الشيخ الرئيس في بعض مولفاته
على ان الطبيعة لا يجوز ان تكون مبدا للاشياء المنسوبة اليها
على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والسكونات الطبيعية
ان طبيعة الحجر مثلا مبدا لحركته الهابطة وطبيعة النار مبدا لحركتها
الصاعدة وهكذا ما بقي في الكيفيات الاخر مثل ما يقال طبيعة الماء مبدا
لبرودتها وطبيعة النار لحرارتها وامثال ذلك حيث قال وذلك لان
مصدر الفعل الجسماني في قوامه ووجوده بالجسم ولا يجوز ان يصدر عنه
فعل بلا مشاركة وضع تنبه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى
في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها والطبيعة قوة جسمانية
فلا يصدر عنها الا بواسطة جسمها والفعل الذي بواسطة جسمها شرط في اتمامه
انما يصح في اشياء خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم فكيف يصح فعلها في الجسم وشرط

كونها

كونها فاعلا لكون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم متوسطا بين
الطبيعة والشيء فيه وبين ما تفعل فاذا فعلها في اجسامها محال بل
قولنا ان الطبيعة هي مبدا لتلك الاشياء مثل الحركة والحرارة مثلا وغير
ذلك هو ان الجسم المنطبع تلك الطبيعة انما يستعد لحدوث الطبيعة فاذا تم
استعداده لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته
الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرطا لقبول ذلك الفيض
قيل ان الطبيعة سبب او مبدا لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت
وجدت بعض الهيات والصفات مقدما وجوده على وجود البعض و
شرطا لوجود المتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها هي بعينها نسبة الطبيعة الى
ما قلناه هذا كلامه فنقول لا يخفى ان هذا الكلام من الرئيس مما يؤيد
ما نحن بصدده تاييدا عظيما فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار
والبرودة في الماء ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في
الحرارة التي تحصل في غير النار وكذلك ساير الاثار كالاحالة الى
المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك فما يسمونها صورا لم
يثبت الا كونها من الشرائط والمعدات التي لا ينافي العرضية كالميل والحرارة
والبرودة وامثالها والعجب ان القوى كالغاذية والمصورة عندهم
اعراض مع انهم يسمونها فاعلة وينسبون اليها افادة الصور فاذا كانت هذه
المؤثرات القوية عندهم اعراضا فغيرها اولى بالعرضية والمنهج الثاني
جهة كونها مقومة للمادة بيانه انا نعلم ان في كل نوع من الاجسام امرا غير

الهيولى مع الجسمية مخصصا بذلك النوع تحيل الانفكاك عنه فهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونها مقوما للمادة اذ كما
لا يتصور وجودها بدون ان يتخصص بنوع من انواع الجسم فانا لا نتصور ان
نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا ولا حيوانا ولا شجرا فلا يوجد الجسم
المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم
للجوهر جوهر فذلك الامر جوهر فهو اما حال في المادة في الحالين كما
في العناصر فيكون حالا والجوهر الحال يكون صورة وهو المطلوب والا
عليه من قبل الرواقيين بوجوه اما اولا فبان الاحتجاج على خاصة الجسم
وافتقار المادة الى تلك المخصصات بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه
عنها غير صحيح لان استحالة الخلو عنها لا تدل على جوهريتها وافتقار
المحل اليها اليس الجسم لا يخلو عن مقدار وشكل وتحيز مع اعراضها فلم
يوجد بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها
فلا تكون جواهر لورود مثل ذلك في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها
بعينها واما ما ذكرتم في افتقار المادة الى تلك الصور من عدم تصور خلوها
عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع خلوها عن صورة بعينها بل عنها وعن
بدلها وكذلك لا يتعرى الجسم عن شكل وبدله ومقدار وبدله وغير ذلك ثم ان
كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب
كون تلك المخصصات مقومات لوجوده لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية
كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل

انا اقوى واتم من هناك فكما سميتم مخصصات الجنس صورا فلكم ان
لا تسموا مقومات الانواع صورا فان قيل الحصة النوعية تامة الحصول
مثل ذلك في الجنسية فانها بالقياس الى افرادها مع قطع النظر عن
اللواحق التي سميتموها صور النوع حقيقي تام الحصول والاحتياج في الوجود الى
المخصصات مشترك الوقوع بين الجنسية والانسانية فهذا لا يوجب
احديهما وعدم تمامية الاخرى فان قيل مخصصات النوع بعرض غير اسباب
خارجية وامور اتفاقية ولا تتقوم بها حقيقة النوع قلنا ما فرضتموه صورا
يلحق الاجسام والهيوليات باسباب خارجية واستعدادات كالمائية والهوائية
وغيرها فانها قد تلحق الهيولى من جهة تلك الاسباب وهي ليست مقومة لحقيقة
حاملها والكلام في دعوى كونها مقومة لوجود حاملها دون غيرها من الاعراض
اول البحث اذ بها اذا تبين لكم تقومها لوجود حاملها فان ثبت لكم كونها
مخصصة للجسم المطلق فكذا لنا في مخصصات الانواع او بلزومها للاجسام فيجري
الحكم في الاعراض اللازمة كما سبق واما ثانيا فبان الجواهر على قاعدتكم هو
الموجود لا في موضوع فنقول صور المركبات وقوتها موجودة في موضوع
فتكون اعراضا وانما قلنا انها موجودة في موضوع اي محلها مستغن عنها لان
صور العناصر على رايكم كافية في تقويم المادة ولا صح للعناصر وجود وصور
العناصر باقية في المركبات العنصرية بحالها على مذهب التحقيق وفي قوتها
مستغنية عما يحل فيها مما فرضتموه صورا اعني اعراض فان قيل ان
وان كانت مستغنية القوام عن صورة اخرى الا انها موجودة المجموع غير الافراد

والمجموع جوهر والصور مقومة لوجود المجموع فتكون جوهرا قلنا المجموع اذا نظرنا
الى مفهومه من حيث هو مجموع وجدناه اشياء مع اجتماع وتلك الاشياء هي
العناصر الباقية والصور والاجتماع عرض وصور المركبات الكائنة تقوم
وجودا فليست مقومة للعناصر بل تقوم اجتماعها والاجتماع عرض ومقوم
العرض يجوز ان يكون عرضا المنهج الثالث من جهة كونها مقومة لهيئات
الاجسام تقريره ان الصور اذا تبدلت في الاجسام تتغير بتغيرها
جواب ما هو بخلاف الاعراض اذ تبدلها في الجواهر لا يتغير جواب ما هو
فليست الصور اعراضا والايراد عليه بناء على ان من الاعراض
ما يتغير بتغيره جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف
اذا سئل عنه بما هو حسن الجواب بانه حديد او بحد الحديد ثم اذا حصلت
فيه الهيئة السيفية فقيل انه ما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا سيما
الاعراض كالشكل والحرارة وهكذا الطين اذا جعل لبنات وهي
بهيئات لا يجاب بانه طين بل بانه لبنات ولم يحدث فيه الا الاجتماع
وهيئات هي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا مدخل له في
كون المتبدل به جوهرا او عرضا كيف وليس تسلم الجوهر ما يتبدل بتبدله
جواب ما هو ورسم العرض بالاشتباه وكذا التفرقة بين الهيئات الطبيعية
كالحيوان والانسان وبين الهيئات الاعتبارية كالسيف والسرير
غير مفيد بان يقال الجوهر ما يتبدل بتبدله الحدود والهيئات الطبيعية الجوهرية
والعرض ما لا يكون كذلك اذ ليس هذا رسم الجوهر والعرض في

من المواضع بها اللهم الا ان يجدد اصطلاح آخر في الجوهرية فان الاصطلاح
في الجوهر والعرض عندهم على الموجود لا في الموضوع وعلى الموجود في موضوع و
يرجع الضابطة في العرض الى استغناء المحل عنه وعدم تقومه به وفي الجوهر
الصوري الى افتقار المحل وتقومه به فقط ان هذا التقوم لتقوم الوجود لا
لتقوم المهية فان الحال الصوري لا يحتاج اليه المحل بحسب المهية لا يمكن تعقلها
بدون ذلك الشيء فافتقار المحل الى ما يحله من الصور في تقويم الوجود لا في تقويم
المهية والحقيقة فرجع الكلام الى المسلك السابق وقد علم ما فيه هذا غاية ما
للذابين عن الاقدمين الان نبحث به مع اصحاب جوهرية الصور الطبيعية من
المشائين واما الذي وضح لنا في هذا المبحث هو انه من الامور المتقررة في
مدارك المحققين من الحكماء انه لا يجوز ان يتحصل محصلة نوعية لها وحدة
طبيعية كالبسائط الطبيعية والمركبات الطبيعية من مقولتين مختلفتين نعم يمكن
ذلك في المركبات الاعتبارية والصناعية التي لها وحدة بمجرد الاجتماع الفاعلية
وقد قالوا ليس كل معنى يقترن بمعنى يوجب ان يحصل له ذاتا احدية واقعة تحت جنس والا لكان
الانسان مع البياض نوعا ومع الفلاحة نوعا آخر فيكون الانسان جنسا و
حكموا بان مفهومات المشتقات كالابيض والاسود لا تحصل لها
لا لعدم تحصيل ذات ما ومبدأ ونسبة لم يكن مجموعها مقولة واحدة وامتنعوا
عن تجويز كون حقيقة واحدة مندرجة تحت مقولتين بالذات فان الانسان وان
صدق عليه حيوان عالم طويل قائم الى غير ذلك لكن لا يوجب هذا كونه مندرجا تحت
مجموع الجوهر والكم والكيف والوضع وغيرها اندراج نوع تحت جنسه بل انما هو واقع

تحت واحد من تلك العوالم وهو الجوهر بالذات دون الاخر الا بالعرض
علمت هذا فنقول لا شك ان لكل واحد من الجسم الناري والهوائي وغيره
ذلك حقيقة محصلة لها ماخذ طبيعي يتميم من الجزء الذي هو مشترك بين سائر الاجسام
ومن امر اخر مختص ولو لم يكن كالجسم مندرجا تحت مقولة الجوهر ولا تحت شيء من
المقولات الباقية بل لا يكون له حقيقة محصلة احدية ويكون كالحجر الموضوع
بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق فيجب ان يكون للنار جزء
مختص جوهري سوى الجسم وهو المسمى بالصورة النوعية والضا تلك
المخصصات انما هي مبادٍ لفصول ذاتية لانواع الجسم على ما هو المشهور
من ان الجنس والفصل في الماهيات المركبة ماخوذان من المادة و
الصورة الخارجيتين والاجزاء المحمولة انما هي تكون محفوظة الحقائق في الذهن والخارج
على ما هو راي المحصلين الذاهبين الى انحفاظ الماهيات في الخارج
الوجودات وحصول الاشياء بانفسها لا باشباحها في الاذهان
فاذا كان فصول الجواهر جواهر وفصول انواع الاجسام متحدة بالحقيقة
مع صورها الخارجية فلا محالة يكون تلك الصور جواهر وتركيب القياس على
نظم الطبيعي هكذا الصور الطبيعية فصول الجواهر وفصول الجواهر جواهر فالصور
الطبيعية جواهر فاذا كان في حقائق الاجسام فصول ذاتية مختلفة هي
الصور النوعية باعتبار فيجب ان يستند الاثار المختلفة المختصة بنوع نوع من
الاجسام الى تلك الصور لو عام من الاستناد والكان لكل نوع منها
من ملائكة الله الروحانيين لقوم بكلاءة ذلك النوع باذن مبدع

جل

جلت اسماره واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا
يكون لها مبادئ في المواد بل لفيدها مفيد من خارج فان الاستعدادات
ليست لطبايع محصلة يتقوم بها انواع الاجسام بل هي توابع الامور
يتخصص بها الجسم تخصيصا اوليا وانما شانها الاعداد لا الافادة و
تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف حقايق مباديها المفارقة
اختلاف ذوات الهيوليات واختلاف استعداداتها فانها متقدمة
الذات على الهيوليات واستعداداتها كما يعطي في بحث كيفية التلازم
واختلاف الهيوليات او اختلاف استعداداتها انما يصح لاختلاف التشخصات
الخاصة الحصولات لا الحقايق انفسها بل الحق ان مفيد جميع الحقايق
الفعال على وفق علمه بالنظام الاتم والجواهر العقلية والمفارقات الروحانية
روابط فيضه ووسايط جوده كما ذهب اليه الفلاسفة كافة واعلم ان الصورة
الجرمية التي هي الاتصال القابل للابعاد الثلاثة مقومة لحقيقة الجسم
جسم ومقومة لوجود الهيولى كما سياتي في البحث عن كيفية التلازم
الطبيعية مقومة لحقائق الانواع الجسمانية ومقومة لوجود الجسم بما هو جسم
لما تحققت الهيولى لا بالصورة الجرمية والجسم لا بالصورة الطبيعية فليست الجرمية مقومة
لحقيقة الهيولى ولا الطبيعية مقومة لحقيقة الجسم فكل من الصورتين حيثيتين
الشيء وتعليلية للاخر كالفصل بالقياس الى النوع وحصة من الجنس
الى التشخص وحصة من النوع ولما كانت الصورة الجرمية هي بعينها تتبدل
الطبيعية كما صرح به الشيخ الرئيس في التعليقات وغيرها من ان كل صورة

تحدث من الصور الطبيعية تحصيل معها مقدار آخر و امتدادات اخر
معها اتصال آخر فلا ينبغي للاحدان يقول ان الصور الطبيعية مقوم وجود
الجسم على سبيل البدل كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم
جزءه الاتصال القابل لفرض الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري
بتبدل الصورة الطبيعية ستبدل الجسم ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم
آخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى نفسها و تقبل حدودا مختلفة
على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة يحتاج
في تشخصه الى محله والفرق بان الصورة بحقيقتها تقوم وجود محلها الذي
هو المادة والموضوع يقوم حقيقة العرض كما يقوم تشخصه وحيث كانت
الجسمية نوعا واحدا محفوظ الحقيقة في مراتب حدود الامتدادات و مقاديرها
المختلفة صغرا وكبرا فالهيولى تحفظ تشخصها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية
بخلاف الجسم بالقياس الى الصور الطبيعية المتخالفة الانواع ومن ههنا
حكموا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان
موجودا مع النفس وحدث جسم اخر وهذا ايضا موضع الخلاف بين الفريقين
بل هذا الخلاف متفرع على الخلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها ولقد
في الكلام من الجانبين ليحيط الناظر باطراف المقام وقد بقي بعد خبايا
في الزوايا والله الهادي الى الصواب وبه الاعتصام في كل باب واعلم
ان ايراد بحث الصورة النوعية في اثناء مباحث التلازم اشارة الى ان
التلازم مع الهيولى مع الصورتين وكذا كيفيته لا تختص بالصورة الجسمية

متناول

متناول للصورتين فان الهيولى لا توجد بدون الصورة الجسمية وهي
لا توجد بدون الصورة النوعية وكذا النوعية لا توجد بدون الجسمية
التي لا توجد بدون الهيولى فالهيولى مع الصورتين متلازمة والكيفية
كالكيفية كما سيظهر ان شاء الله تعالى بهداية يزول بها وهم واشتباه
ربما وقع لاحد في كيفية التلازم الثابت الفا بين الهيولى والصورة اذ
الوهم والاشتباه نوع ضلالة فعبر المص عن ازالته بالهداية كما هو عادته في
هذا المختصر ولنقدم ههنا ما يتوقف عليه تلخيص الكلام في المطر وهو ان التلازم
بينهما وبين معلولها او بين معلولين لها لا على اي وجه كان بل بايقاع تلك
العلة ارتباطا ما وافتقارا ما بينهما على وجه من الوجوه البتة او لو لم يكن كذلك
فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض انفراد احدهما عن الاخر وما يظنه
الجمهور من امر المتضايفين اللذين بينهما تلازم بحسب الماهية انه بلا تحقق افتقار
بينهما ربطا اما الحقيقيان فبافتقار بعض كل منهما او هو ايضا فتقر الى
وهو ذاته وعلى من هذا القبيل تلازم العقود ولتعاكس القضايا وتقادم
اللبنتين الحقيقيين ليس من باب التلازم بل من باب تدافع الاثقال
المتساوية الميول بجوانب الارض الى مركز الكل ولو عدم احد المتلازمين
فانما هو في حفظ الوضع لا في الوجود وكل منهما يحتاج في ذلك الى ذات الاخر
واما المعان بحسب المعلولية فليس يصح ان يستويا في درجة واحدة
واحدة حقيقية بحسب انتهائهما الى علة موجبة احدية الذات متكثرة بالجهات
الاعتبارية وكل واحد منهما يستند اليها من حيثية يصدر عنها بتلك الحيثية

قوله واما المعان
مركب لفظ مع الف
التثنية والنون وكذا
سياتي في قوله بان العين
عالم

فكل منهما يستلزم العلة بجهة والعلة تستلزم الآخر بجهة اخرى ولهذا لا يتحقق
التلازم بين المتغيرين لعدم تكرر الوسط اذا تمهد هذا فنقول في كيفية التلازم
بين الهيولى والصورة اعلم ان الهيولى ليست علة موجبة للصورة لانها
القابل المحض كما سبق القول فيه والقابل من حيث انه قابل لا يكون
منه فعلية التحصيل ولانها لا يكون موجودة قبل وجود الصورة لا قبلية زمانية
لما مر ولا قبلية ذاتية والا لتقدمت الهيولى المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة
واللازم باطل لان الصورة سبب لوجود الهيولى فيلزم الدور والعلة الفاعلة
للشي يجب ان يكون موجودة قبله قبلية ذاتية والصورة ايضا ليست علة
للهيولى سواء كانت علة مطلقة او آلة او واسطة والآلة ما به يؤثر الفاعل في
منفعله القريب والواسطة هي المعلول يقاس الى طرفيه احدهما معلول مطلق
والآخر علة بعيدة والواسطة معلول قريب لاحدهما وعلة قريبة للآخر
لان الصورة انما يجب وجودها مع التشكل او بالتشكل فانها تحتاج في تشخصها
الى التناهي والتشكل والاستدلال على تأخر التشكل عن الصورة بتأخره
عن الحدود المتأخرة عن المقدار المتأخر عن الجسم غير صحيح لانه انما يفيد
تأخره عن ماهية الصورة لا عن تشخصها والمدعى عدم تأخره عن الصورة
المتشخصة ولا يبعد احتياج الشي في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم
الى الاين والوضع المتأخرين عنه واعترض بعضهم بان احتياج الجسمية في
تشخصها الى التناهي والتشكل واما لهما غير ظ لان الجزئي منهما
متغير مع بقاء تشخص الصورة كالشمع المتشكل باشكال مختلفة

الكل الى الكل لا يفيد التشخص والجواب ان الاعراض المشخصة المادية
كالوضع والاين وغيرهما سميت بالمشخصات اما لانها يحصل بها امتياز
الجسم عن ساير الاجسام او لانها لوازم وامارات للتشخص بمعنى امتناع
الحمل على كثيرين واما انها من مقومات الهوية المتشخصة ومتممات علة التشخص
لنوع ما وشخص ما ذكرناه لا انها في الكلية فالجسم يحتاج لا في كونه متشخصا الى
الاين مثلا لا من حيث هو اين بعينه بل من حيث هو اين ما ويحتاج الاين
بما هو جسم بعينه وكذلك الحال في ساير الاعراض التي تقع لها المشخصات والتشكل
لا يوجد قبل الهيولى لما مر بل اما معها او متأخرا عنها فلو كانت الصورة علة
لوجود الهيولى لكانت متقدمة على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على التشكل
بالذات فكانت الصورة متقدمة على التشكل بالذات لان المتقدم على المتقدم
على الشي والمتقدم على ما مع الشي متقدم عليه سواء كان بحسب الزمان او
واما مع المتقدم على الشي بحسب العلية فلا يتقدم على ذلك الشي والوجه في ذلك ان
المعية في الوجود بحسب الذات انما تتحقق بين معلولي علة واحدة والعلة والمعلول واما
احدهما يتقدم على الآخر ايضا لاشتراكهما في كونهما معلولا لامر ثالث
المتأخر عن احدهما بالذات فلا يتأخر عن الآخر كذلك لعدم كونه
وبهذا يندفع التدافع بين كلامي الحكماء حيث حكموا بان الفلك الحاوي لو كان
مقدما على الفلك المحوي الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء
ثم حكموا بان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك غير متقدم
الفلك المحوي لا يحمل المعية تارة على علاقة المتلازمين بالطبع وتارة على المصاحبة

قوله لا يحمل بالباء الموحدة وصيغة المصدر معطوف على قوله وبهذا

الاتفاقية كما وقع لافضل المحققين في شرح الاشارات ولما ثبت التلازم بين الهيولى
والصورة ومن البين ان العلاقة بينهما ليست علاقة المتضايفين لامكان
تعقل كل واحد منهما بدون الآخر وان عرض لهما علاقة بين شيئين مشتقا ومشتق الى ذلك
النظر في تلازم ذاتيهما فلا بد هناك من علة واذ قد ثبت ان شيئا منهما ليست علة
للاخرى فهما معلولا علة واحدة موجبة لهما تحقيقا لمعنى التلازم فاذن وجود
سبب واحد منفصل مفارق عن الاجسام ولواحقها وذلك السبب الواحد ان لم يقيم
كل واحدة منهما بالاخرى على الوجه الدائر وهو معلوم الاستحالة او مع الاخرى
فلا يخلو اما ان يكون كل منهما بحسب نفس ذاتها متعلقة بنفس ذات الاخرى
افتقارا فيرجع الى الوجه الدائر اوليس هناك تعلق الافتقار من جانب فيطلب التلازم
بالطبع الى التصاحب الاتفاقي كما علمت او يكون التعلق الافتقاري من
في الوجود لكن لا لكل من الذاتين بنفس ذات الاخرى بل لعوارضهما فيكونان
عرضين متباينى الموضوع كالابوة والبنوة او من الجنبين لكل من الذاتين
بنفس ذات الآخر ولكن لا في اصل الوجود بل في وصف الآخر كالمتضايفين
فيكون على تفارق في الوجود وارتباط في ذلك الوصف فينفسخ فرض
التلازم بينهما بحسب الوجود هف فقد علم ان بعد فرض المقيم لكل منهما لا بد
ان تدير الاقامة من الجنبين ولا ان ترفع الافتقار عنهما جميعا ونقول
بان يقام بها الاخرى اولى من الاخرى بعكسه فقد تعين ان احديهما
متعينة لان يقام بها الاخرى فلنا ان ننظر ايتهما كذلك واية علة يكون
بحسبها الجواز والقوة لا الوجوب والفعلية فالهيولى ليست علة موجبة للتلازم

ولا شريكة لها فقد تعينت الصورة للعلية واذ ليست الة وواسطة
مطلقة فيكون جزءا من العلة التامة للهيولى غير الفاعل قريبا او بعيدا
او غير الالة المطلقة لكن لا بحصتها من التناهي والتشكل بل بحقيقتها النوعية
فقد علم ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى طبيعة الصورة لتكون
لعلتها الفاعلية والصورة مفتقرة الى الهيولى لا في وجودها بل في امور
خارجة عنها لازمة لوجودها والى هذا اشار بقوله وليست الهيولى
غنية من كل الوجوه عن الصورة لما بينا انها لا تقوم بالفعل بدون
الصورة وليست الصورة الغنية عن الهيولى من كل الوجوه لما بينا
انها لا توجد بدون التشكل المفتقر الى الهيولى تفتقر الى مهية
الصورة دون تشخصها في وجودها وبقائها واذ قد علمت ان
شريكة لعلة فاعلية للهيولى فلا بد ههنا من سبب اصل هو موجود ثابت
دائم الوجود مفارق الذات عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات
والا لجاز ان يحصل المفاسد ومن جعين مهية الصورة التى تحصل
وجودها عن السبب الاصل ويحفظ تلك المهية في عالم الاسطقسات
بتعاقب الصور منه ويبقى الهيولى بالسبب الاصل وبالصورة
هي صورة فباجتماعهما يحصل العلة التامة القريبة المستمرة
والصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى لما كانت
السائل في انها صورة وبما يخالفها من التنوعات بجعل المادة
بالفعل غير الذي كان بالسابقة وقد يقال كيف يكون طبيعة عامة

هي الصورة المطلقة مبدأ الذات شخصية هي الهيولى وقد بين في
موضعه ان الواحد بالعموم لا يكون علة للواحد بالعدد ويجاب بان ذلك
بيّن الفساد في الشرائط والروابط فان العقل وان استوحش عن تجويز
المعلول يحتوي تحصيلا من العلة الفاعلية لكن لا يمنع ذلك في الشرائط ومتمما
وغيرها فلا يجوز ان يكون الواحد بالعموم المستحفظ وحدة عمومه بالعدد
علة للواحد بالعدد على ان ذلك لا يخرج العلة التامة عن الوحدة العددية
الحكماء المحقق القدسي واستحفاظ الهيولى الشخصية بالصور المترادفة المستمرة
وحدة عمومها بمن يمسك سقفا معينا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها
ويقيم اخرى بدلها والحال في عالم الطبيعة الخاصة كالحال في عالم الطبائع الار
فان الصورة الملازمة هناك تعين العقل الواهب للهيولى باذن مبدعه الكل
هي صورة مطلقة لا من حيث هي متشخصة وان كانت لازمة الشخصية
الى المادة في عوارضها من المقدار والشكل ولذا قال الصورة تفتقر الى الهيولى
في تشكلها اعلم ان الصورة وان كانت اقوام ذاتا من الهيولى كما علمت لكن اعتبار
التشخصية يوجب تكرار التعلق من الجانبين لا على الوجه الدائر
تتشخص الهيولى بنفس ذات الصورة لا تشخصها وتشخص الصورة انما هو
التشخصية لا بالهيولى بما هي هيولى اذ لا تعقل هوية الحال بدون هوية المحل والا
لصح بقاء الحال مع تبدل المحل بل شاكلة الهيولى بالنسبة الى الصورة فان
قيل اذا عدمت الهيولى فتنعدم الصورة فيصدق ان كل واحدة منهما
ترتفع برفع الاخرى فلا احقية لاحديهما في التقويم الاخرى من الآخر

55 بعكسه قلت يمنع انه لا يتوقف الهيولى الاوقد سبقه ارتفاع الصورة كما ان اليد اذا
حركت المفتاح فليس عدم حركة المفتاح علة لبطلان حركة اليد بل لا يصح
ان يبطل حركة المفتاح الا وقد بطلت حركة اليد او لا وهكذا الحال
في جميع العلل والمعلولات نعم التلازم المتكرر من الجنبين بين العلة الناقصة ومتمّمها
الاخير وبين المعلول في الرفع والوجود انما يكون بحسب الزمان لا بحسب الذات
العلة متعينة رفعا ووجودا بالملزومية والسبق والمعلول باللازمية واللحوق وان كانا
في درجة واحدة بحسب الزمان انتفاءً وتحققاً والله اعلم **فصل في المكان**
لما فرغ عن تحقيق ماهية الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم اراد ان يشرع فيما هو
المقصود في هذا الفن اعني البحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي فذكر ما هو
الاشهر منها وهو وقوعه في المكان فحقق اولا ماهية المكان في هذا الفصل و
اثبت انيته بعد ذلك في الفصل التالي لهذا الفصل ونحن نريد ان نبين اولا
كيفية وقوع النزاع بين العقلاء في تحقيق ماهية المكان فنقول الامر المسمى بالمكان
اما ان يكون جزءا من الجسم او لا يكون فان كان جزءا منه فاما ان يكون
او صورته وان لم يكن جزءا فلا شك انه يجب ان يكون مساويا له فلا يخ
اما ان يكون عبارة عن بعد يساوي اقطاره اقطار المتمكن فيه واما ان
يكون عبارة عن سطح من جسم يلاقيه فالمكان بعد انه اما ان يكون موجودا
او موهوما فهذه خمسة احتمالات وقد ذهب الى كل منها ذاهب ولما كان
الاشكال في المكان في انها بعد او سطح خصصهما بالذكر فقال وهو اما
اي البعد المجرد عن المادة سواء كان فارغا او مشغولا او السطح الباطن من الجسم

الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی اعلم انه لما كان للمكان امارات
قصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا وهي نسبة الجسم
ان الوفی ما معناه وصحة انتقال الجسم منه لذاته واستحالة حصول جسمين في
واحد منه وذو اختلافه بالجهات فنقول لا يجوز ان يكون المكان امرا
ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط لاستحالة حصول الجسم في النقطة
او فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لعدم صحة انتقال الجسم من سطحه مع بقائه
بحاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن بحاله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المحوي وهذا هو مذهب جمهور الحكماء كالمعلم الاول والشيخين ومن
تابعهم وعلى الثاني يكون المكان بعدا منطبقا على البعد الذي في الجسم فهو اما ان
يكون ابدا موجودا او موهوما اما الاول فهو مذهب افلاطون واتباعه القائلين
بان المكان هو البعد المجرد عن المادة من شانه ان ينفذ فيه الابعاد الجسمية
ويسمونه البعد المفطور واما الثاني فهو مذهب المتكلمين القائلين بان لكل
جسم فراغا موهوما موافقا للجسم في المقدار والتناهي يشغله الجسم ويملأه
على سبيل التوهم ولما كان مذهب الشيخ هو المختار عند المص اراد ان
ينبه في هذا الفصل فقال بعدما ردده بين البعد والسطح المحض
الاستقرائي حيث لا يتصور شيء سواهما لوجد له امارات المكان
والاولى البعد مفطورا كان او موهوما لبطل فتعين الثاني وهو السطح

المذكور وانما قلنا انه لبطلانه اى المكان لو كان خلاء فاما ان يكون
لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لكن كل من شقي التالي
بط فكذا المقدم اما انه لا سبيل الى الشق الاول من التالي فلانه لو كان
خلاء اقل من خلاء لان الخلاء بين الجدارين بين المدينتين و يقبل الزيادة
والنقصان فيكون مقدارا او ذا مقدار واستحال ان يكون لا
محضا لان امتناع الصفة يوجب امتناع الموصوف الماخوذ مع تلك الصفة
فامتنع الخلاء بمعنى اللاشيء المحض فبطل مذهب المتكلمين واما انه لا
الى الثاني اى كونه بمعنى البعد المفطور فلانه لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان
لذاته غنيا لذاته عن المحل والا لم يتجرد عنه لان الحلول وعدم الحلول
من الامور التي تعرض للاشياء لامر خارج عنها كما يحكم به الحدس الصحيح
كان البعد المكاني لذاته غنيا عن المحل فاستحال اقترانه به وحلوله فيه
لان البعد المادي حال في الاجسام وهذا انما يتم اذا ثبت كون
مهيته نوعية ولم يثبت بعد وقيل لو كان البعد المجرد موجودا لكان
لوجوب تناهي الابعاد فيلزمه تشكل في الوجود وهو لا يمكن ان يحصل
الا بعد كونه متناهيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من
لواحق المادة والمقدر خلافه اقول فيه بحث لا لما ذكره رح حكمة
العين من ان كون الانفعال اى انفعال كان من لواحق المادة نظرا
لان الثابت بالدليل هو الانفعال المخصوص الذي يكون بالانفصال
والانفكاك من لواحق المادة لا غير والجسم قد يختلف اشكاله من غير انفصال

كاشكال الشمع المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة ولا يرد ما ذكره الشيخ
كما سنتظر لك وجهه كانه انحصرت طرق اثبات الهيولى عنده في منع
الانفصال والاتصال بل لانا نقول الانفصال المستدعي للمادة
كما مر مرارا عبارة عن قبول الشيء حالة مسبوقة بالقوة استعدادية يبطل تلك
القوة بطريان تلك الحالة وبالجملة العوارض المفارقة مما يحوج حصولها
كل شيء الى كون ذلك الشيء ذا مادة بخلاف الاشكال المفارقات
ذوات مواد من جهة اتصافها بالعلوم وغيرها اذا تقرر هذا فنقول
كون البعد متشكلا لا ينافي تجرده الا اذا كان شكله من العوارض التي
يمكن تجددها او زوالها وهو ممنوع ومن الدلائل التي اقيمت على نفي كون
المكان بعدا مجردا كما هو مذهب افلاطون انه لو كان بعد المكان
له خاصية الكمية الاتصالية وقبول القسمة الوهمية فهذه الخاصية اما ان
يكون لذاته او لامر حال فيه او محل له وعلى الاخيرين يلزم كونه مادة
للمقدار او كونه مقدارا ذا مادة وكلاهما خلف لفرض تجرده عن المادة
وعلى الاول يلزم ان لا يقبل الانفصال اصلا لا لذاته ولا لغيره
اما الاول فلان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال ما دام ذاته موجودة
واما الثاني فلتجرده عما يقبل الانفصال وهو المادة وقد ثبت ان كل
متصل يقبل الانقسام هذا ملخص ما ذكره الشيخ في الشفاء وليس للقائل
ان يقول القول بان ما لا مادة له لا يقبل الانقسام غير مسلم عند اصحاب
هذا الراي لان الجسم يقبل الانفصال ولا مادة له عندهم لانا نقول قد

سلف منا ان الجسم القابل للانفصال وسائر الحوادث مسلم الثبوت
عندهم الجميع سواء كان ذلك القابل نفس الجسم او جزؤه ولا ان يقول
لا نم ان المتصل بذاته لا يقبل الانفصال اذ الجسم عند بعضهم محض المتصل
بذاته القابل للانفصال لانا نقول مع قطع النظر عن صحة ذلك المذهب
وفساده يلزم كون الخلاء بواسطة كونه قابلا للانفصالات والحوادث من
الفصل والوصل والتناهي والتشكل ومنها انه لو كان بعدا يلزم تداخل
الاجسام والاعتذار بكون احد المتداخلين غير مادي غير صحيح لان
القائلين بالبعد ينكرون المادة راسا كما وقع لبعض الاعلام بل
وهو ان امتناع تداخل الجسمين اما ان يكون لتمانع بين المادتين من
الجسمين او بين البعدين او بين البعد والمادة او بين كل واحد منهما مع
كما حقق اما التمانع بين المادتين فهو اما لذاتيهما او لتمانع البعدين
بالذات
فان كان الثاني فيكون البعدان هما المتمانعين عند التداخل
لا المادتان وكذا ان الاول فذلك باطل لان الجسمين المنفصلين اذا
اتصلا يصير مادتاهما متلاقية البعد وتتقرر به ويسري كلاهما في كل من
بعدها فالمانع هو بعدها لا نفسها فاذا لم يكن الامتناع في تداخل الجسمين
من جهة المادتين ولا من جهة المادة والبعد فقط كان من جهة البعدين
فقد علم ان طبائع الابعاد تابى عن التداخل ويوجب المقاومة وايضا
وايضا يلزم على تقدير كون المكان بعدا اتشابه الامكنة فلا يتصور كون
بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وكون الاخر للاخر وايضا يلزم من

الصافية في ذاته بالحركة الاينية ترتيب الامكنة المتوافية المتسامية ومن
امتناعه عليها امتناع الجسم لها لانه ملزوم للبعد امتناع الحركة وملزوم
انتفاء الشيء مناف لذلك الشيء وهذا ايضا يتوقف على ان البعد
حيثية لو عينه اليه يلزم سكون المتحرك كما اذا فرضت نملة متحركة على محيط
دايرة من الرحى حركة مساوية لحركة الرحى وعلى خلاف جهتها وهذا
بالحوت المتحرك في الماء على ما سيجيء واعترض اصحاب الخلاء على القائلين
بسطحية المكان بوجوه نقضا والاحكام لحركة الساكن وسكون المتحرك
لانه يلزم ان يكون الطير الواقف في الريح الهابة متحركا لتبدل امكنته
وان يكون المحفوف بالكرباس المحمول في الصندوق منتقلين مع
بلدهما ساكنا وكذا الحوت المتحرك في الماء حركة مساوية لحركته في جهته
وسرعة لعدم تبدل امكنتها ومنها ما اورده الحكيم ابن الهيثم من نقصان
المكان مع نقصان المتمكن بل مع زيادة المكان مع ذلك النقصان
ليظهر الاول في الزق المملوء ماء او هواء اذا انقص عنه شيء مما فيه
الثاني في الجسم المثقوب والثالث في الشمعة المدورة والمبسوطة
لكن المساواة بين المكان والمتمكن لازمة ومنها عدم عموم الامكنة
مع حكمهم بان لكل جسم مكانا ومنها عدم وجود ما هو المطلوب للاجسام
الى غير ذلك ولها وجوه من الاجوبة المشهورة المسطورة في الكتب
اراد الاطلاع عليها وعلى ساير الادلة والمباحثات المذكورة
في هذا الباب بين اصحاب هذين المذهبين ظ براجع الكتب المبسوطة

الابرار ... كلام في المذهبين ذهب بعض الاعلام الى ان المكان
عبارة عن الجسم المحيط من حيث انه محيط للخلوص عن جميع ما يرد على القول
بالبعد وعن اكثر ما يرد على القول بالسطح ولقربه عن مفهوم العرف
لانه اذا سيل عن مكان الماء يجاب بانه الكوز لا السطح الباطن منه
الخير كل جسم اثيريا كان او سطقيا فله حيز طبيعي يطلبه عند الخروج
عنه باقرب الطرق وهو عند القايلين بالجوهر الفرد هو الفراغ المتوهم
وهو عندهم غير المكان اذ المكان عندهم ما اعتمد عليه الجسم كما هو في
وعند القايلين بالبعد نفس المكان وعند الذاهبين الى السطح جسم المكان
ومن الوضع فان الجسم المحيط ليس له مكان على تفسيرهم لكن له وضع ومحاذاة
بالنسبة الى ما في جوفه وما وقع في عبارة بعض المحققين انها عندهم
ثلاثة ... كونها واحدا فيما له مكان كما سوى الجسم الاعظم وهو لا ... الا
كما توهم لما ذهب بعضهم الى ان المكان بما هو مكان ليس طبيعيا للجسم
الاجسام اصلا سواء كان بعدا مجردا او سطحيا اما على الاول فلتساوي
اجزائه في الماهية والحقيقة كما يشهد به النظر الحكمي فلا اختصاص لبعض
اجزائه بكونه طبيعيا لبعض الاجسام دون بعض واما على الثاني فلانه يلزم
ان تسكن الارض بطبعها لو فرضت فيما بين الماء في اي موضع كان
سواء انطبق مركز ثقلها على مركز العالم ام لا وان يتحرك الارض بطبعها
لو فرضت في وسط العالم غير محاطة بالماء واللازم كلاهما باطل
فكذا الملزوم بل المط بالطبع للاجسام انما هو الوضع والجهة والمكان

فالارض

بالعرض فالارض مثلا لا تطلب مكانها الذي هي فيه الا من حيث جميع الامكنة والماء لا تطلب ان يكون محيطا بالارض بالكلية بشرط ان يكون الارض على مركز الى لم لانا لو فرضنا عدم تاثير القواسر اى ما يوثر في الجسم لا على وفق ما يقتضيه طبعه والاولى ان يقال اذا لاحظنا الجسم وقطعنا النظر عن تاثيرات الامور الخارجة عن ذاته لئلا يرد ان رفع القواسر لكان ممكن الانفراض بحسب الذهن لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال به على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر فلا يتمشى بل بحسب ذلك الفرض المخالف للواقع لكان في حيز معين لا محالة وذلك الحيز الذي حصل فيه ح اما ان يستحقه الجسم لذاته او لقادر لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما ان يكون غير خارج او يكون خارجا واذ لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم جميع القواسر على التاويل المذكور فتعين الاول فاذن انما يستحقه اى يستوجبه لطبعه لا لجسمية المشتركة ولا لهيولاه اذ ليس شانهما اقتضاء شيء مع انها في التحيز تابعة للجسمية وهيولاه المحط فان الفاعل وان لم يمكن فرض رفعه مع فرض وجود مفعوله لكنك قد علمت في بحث التلازم ان فاعل الاجسام جوهر قدسي نسبته الى جميع الاحياز نسبة واحدة فلا بد ان يتسبب طلب الاحياز المختلفة الى امور مختلفة داخلة في حقايق الاجسام وما هي الا طبائعها التي هي الصور النوعية اقول وبما ذكرنا يندفع ما قيل من ان حصول

الجسم

الجسم في المكان من الاعراض اللازمة التي لا يتصور خلو الجسم عنها فالتاثير في حصول الجسم في مكانه يتحقق بتاثير الفاعل في وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة وقد علمت ان التلازم بين الشيئين يوجب استغناء احدهما الى الآخر ولا يجوز ان يكون لجسم ما بسيط حيزان مختلفان طبيعيان لانه ذو طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضي شيئا مختلفا وايضا لو كان له حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا او في احدهما او لا يحصل في شيء منهما والكل مستحيل اما الاول فظ واما الثاني فاشار اليه بقوله فاذا حصل في احدهما وخلي مع طبعه فاما ان يطلب الثاني او لا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا لانه طلب الذي لم يحصل فيه وهرب عن الذي حصل فيه طبيعيا لان المهروب عنه طبعا لا يكون حيزا طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الثاني طبيعيا لان غير المطلوب طبعا لا يكون طبيعيا وقد فرضناه طبيعيا هف واما الثالث فلانه ان لم يكن على سمتيهما او كان عليه ولكن يتوسطهما يلزم ميله طبعا الى جهتين مختلفتين وهو مح وان وقع بينهما في جهة يميل الى جهتها طبعا فاذا وصل الى اقربهما عاد القسم الثاني وللقايل ان يقول انا لو توهمنا النار في مركز الافلاك بحيث يتساوى نسبة جوانبها الى المركز فيلزم سكونها بالطبع عند المركز فيكون هذا الحيز طبيعيا لها بناء على الملازمة انه لو لم يكن ساكنا بالطبع لكانت مقتضية للحركة الى جهة من الجهات ولا مخصص لجهة

ملخص ما اورده افضل المحققين فى شرح الاشارات واعترض عليه
المحاكم بوجوه منها قوله مكان جزء البسيط جزء مكان الكل
انما يستقيم لو كان المكان هو البعد المفطور او الخلاء والكان هو السطح
الباطن فمكان الجزء جزء مكان الكل لا فى جميع الصور فان شيئا
من مكان التدوير الذى هو جزء الفلك ليس جزءا من مكان الفلك اصلا
اقول هذه كالمواخذات اللفظية فان غرضه قدس سره ان مكان
الجزء ليس امرا خارجا عن مكان الكل اذ هو بصدد رفع الحاجة عن
اجزاء البسائط وعن مركباتها الى امكنة سوى امكنة البسائط ومنها ان
القول بان التركيب لما كان عارضا بعد الابداع فلو كان للمركب مكان
حالة الابداع لزم وجود الخلاء منظور فيه لان المركب والكان افراده محدثة
الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا ويوجد فى ذلك المكان مركب اقول
مطلق المركب ثم الخلاء وان كان قديما لكن تحققه انما يكون بعد تحقق
البسائط متقدمة بالطبع فلو كان له مكان سوى امكنة البسائط لزم
الخلاء فى تلك المرتبة وتحقق الخلاء مطلقا مستحيل عندهم فى اى مرتبة
كما يظهر من تقسيم علية الجسم الحاوى للمحوى فى اثبات العقول ومنها انه
لم لا يجوز ان يتمكن فى ذلك المكان بسيط قسرا ولو كان القاسر
ضرورة الخلا اقول لما كان تحقق القسر فى كل مرتبة بعد تحقق الطبع
عاد المحذور المذكور جذعا ومنها قوله واما مكان المركب ما يقتضيه
غالب اجزائه على الاطلاق او بحسب المكان ممنوع ايضا لجواز ان

واجاب عنه الشيخ فى الشفاء بانه يعرض لها سكون بالقسر لانها كانت
يقتضى ان تنبسط عن الوسط الى الجهات بالسواء ولا بد من تخلخل
فى داخلها والتخلخل اما بتحقق الخلاء او بدخول جسم فى داخلها والاول
ممتنع والثانى لا يمكن الا بنفوذ الهواء المحيط بها او غير ذلك والنفوذ
لا يتاتى الا بالخرق فى جهة دون جهة مع المرجح لان هذا الطبع
فى كل جهة هذا تلخيص ما ذكره ثم قال وهذا عجيب جدا فان الطبع
اذا صار غير ممكن لعارض عرض فادى ذلك الى حكم غريب ونحن
لا ندرى استحالة هذا العارض ولا منعها انتهى واعلم انه البسيط
مكان الابد حصول الكلية والقسمة لذلك البسيط يكون لجزء بل
مواقع التجزية المتمكن مواقع التجزية فى المكان فمكان الجزء هو جزء
مكان الكل فلك لا يكون للمركب مكان الا بعد حصول التركيب
يعرض بعد الابداع فلو كان للمركب مكان حين الابداع
يلزم وجود الخلاء قبل التركيب ثم ومن اقتضائه لحصوله لزم
وجود الخلاء بعد التركيب ههنا ثم ان التركيب حيث لا يقتضى زيادة
فى الحجم فلا احتياج بعده الى مكان زائد على ما كان للبسائط
المركبات هى امكنة البسائط بعينها وكما ان مكان الجسم البسيط
واحد لا غير كذلك المركب مكانه ليس الا واحد الا ان مكانه ما يقتضيه
الغالب من اجزائه الكان فيه غالب ميلا اما مطلقا او بحسب جهة
المكان او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت البسائط فيه وتجاذبت هذا
عطف على قوله ما يقتضيه المركب

يكون الصورة النوعية ثقلاً عظيماً كما ان ثقل الذهب ليس لثقل الارضية بل هو مستفاد من صورته النوعية اقول ان ما ذكره مع كونه مجرد احتمال بعيد عن التحصيل كما يحكم به الحدس الصحيح لا يقدح في اصل المقصود من عدم احتياج المركب الى غير ما كان للبسائط ولا يخفى ان ثقل الذهب وان لم يكن لثقل اجزائه الارضية لكن فعل الصورة ينبغي ان يناسب فعل الغالب من الاجزاء المادية لها فكثرة الاجزاء الثقيلة المندمجة اندماجاً شديداً مما له مدخل في افادة الصورة ذلك الثقل التام فصل في الشكل قد علمت معناه فلا حاجة الى ان نعيده ولما كان الشكل من الاحوال التي تعم الاجسام كلها ذكره ههنا فقال كل جسم فله شكل طبيعي لان كل جسم متناه وكل متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعي فكل جسم فله شكل طبيعي اما ان كل جسم متناه فلما مر واما ان كل متناه فهو متشكل فلما مر ايضاً فلا حاجة الى قوله فلانه يحيط به حد واحد او حدود فيكون متشكلاً واما انه كل متشكل فله شكل طبيعي لانا لو فرضنا ارتفاع تاثير القواسر بل الامور الخارجية عما يتم به قوامه لكان على شكل معين لكونه على ما مر متناه مخصوص ذلك الشكل اما ان يكون للطبيعة سواء كان بلا واسطة او بوسط او لقاسر لا سبيل الى الثاني لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو المط فان قيل كما ان الفلك لا يخلو عن وضع معين وعندهم انه لا يقتضي وضعاً معيناً فكذلك لم لا يجوز ان لا يكون شيء من الاشكال طبيعياً للجسم

عدم خلوه عن واحد معين منها قلنا الفرق بين الصورتين بين اذ الوضع الذي هو تمام المقولة انما يحصل بسبب الامر الخارج ومع قطع النظر عن الغير لا يتحقق اصلاً لا مطلقاً ولا معيناً فلذلك حكم بان الفلك لا يقتضي وضعاً معيناً واما الشكل المعين فانه حاصل للجسم مع قطع النظر عما عداه ولذا حكم بكونه طبيعياً واعلم ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة اذ الطبيعة الواحدة لا تفعل الا فعلاً متشابهاً واتفاق البسائط في الشكل المستدير لا يدل على اتفاقها في الطبيعة لان اختلاف المعلولات وان اوجب اختلاف العلل لكن اشتراكها لا يوجب اشتراك عللها ولا يجوز مع ذلك استنادها الى الجسمية المشتركة لانها من حيث هي معينة ومتاخرة عن المقادير المختلفة باختلاف الطبائع فلا بد استنادها الى الطبائع اقول وههنا شيء آخر وهو ان البسائط وان اشتركت في اصل الاستدارة لكن لكل منها استدارة خاصة ومراتب الاستدارة متخالفة تخالفها كما بين في موضعه فلا بد لها من علل مختلفة بالنوع وما هي الا طبائع تلك الاجسام التي هي عين صورها النوعية واعلم ان طبيعة الارض تقتضي الكيفية لاي شكل كان ولا منافاة بين ذينك الاقتضائين بل الثاني موكد للاول لكن عدم كونها على الاستدارة الخارجية لاجل انها صارت مقسورة بالاسباب الخارجية كالرياح والامطار والسيول ولما ازالت هي عنها الشكل ولم تزل اليبوسة صارت اليبوسة حافظة للشكل القسري ومنعت عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وعروض ذلك لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه كالمريض الذي يفعل طبعه في بدنه الذي قلت رطوبته بسبب القاسر حرارة توجب فساده واعلم

ان الاختلاف التي ارتكز فيها كوكب او تدوير او خارج في الشكل لا لاجل التغير وكذا
اختلاف المبتم فيه لا لاجل اختلاف في رقة وغلظ ليس بسبب تعدد في الفلكيات على
رائهم ولا لسبب صورة واحدة والا لزم ان يكون فعل الطبيعة الواحدة مختلفا
بل لسبب الصور المتعددة والفعل كما يختلف باختلاف القابل كذلك يختلف باختلاف
الفاعل فالصورة المتعلقة بالفلك الكلي وان اقتضت كرية شكله لكن تعلقت
به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي كوكب او تدوير او خارج فحصل في شكله
اختلاف بالعرض وتعدد الصور ليس مقصورا على اختلاف المواد واختلاف
استعداداتها بل يجوز ان يكون ذلك لسبب اختلاف الفواعل فكما جاز ان
يتصل ببعض المركبات صورة كمالية بحسب فطرتها الثانية لامور تعود
الى القوابل او استعداداتها كذلك جاز ان يتصل ببعض البسائط صورة كمالية
بحسب فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العقول الفعالة او لصوابها لاتمام
النظام على الوجه الاشرف الاتم ثم قال صاحب المحاكمات ههنا
اخر وهو ان الصورة النوعية الاولى لما كانت صورة للفلك الكلي فلا بد ان
تسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فانها صورة للخارج مختصة به
فيكون فيه الصورتان النوعيتان وهو ح وجوابه المنع عن استحالة ذلك
فان جميع صور العناصر في المركب باقية وحلت فيها صورة اخرى نوعية سارية
في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان اقول
الحق في الجواب ان يقال صورة الفلك وكذا صورة ما ارتكز فيه غير سارية
في اجزاء الجسم حتى يلزم ما ذكره من كون جسم واحد ذا صورتين نوعيتين بل

انما تعلقت بمجموع الجسم من حيث هو المجموع لا بكل جزء من اجزائه اذ صورة
الفلك لعينها نفسها المجردة فان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام
سواء كانت سارية كالصور المعدنية او غير سارية كالصور الحيوانية وصورة لا
تقوم بمواد الاجسام بل تواجهها بذاتها ولما كانت لكل فلك بل لكل كرة
اثيرية صورة مجردة هي ذاتها وبها حصلت ماهيته فلا يكون لها صورة
اخرى منطبعة فان ذلك كما قاله المحقق الطوسي لم يذهب اليه ذاهب
اذ الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين وقد صرح
بهذا العلامة بان القوة المنطبعة فيها كالخيال فيها فكيف يكون
صورة جوهرية لها واما ما افاده في الجواب من تجويز كون جسم واحد
ذا صورتين نوعيتين كالاجزاء العنصرية للمركبات ففساده مما لا يخفى اذ
يلزم ح ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان حتى يكون جسم
واحد فلكا وكوكبا او نارا او ياقوتا وصور العناصر في المركبات
العنصرية وان كانت باقية على التحقيق والصور الاخرى سارية
فيها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون لعنصر واحد صورتان نوعيتان
بيانه ان للمركب العنصري كالياقوت مثلا كالاعضاء البسيطة
الحيوانية اجزاء مقدارية متحدة بالماهية والوجود واجزاء متباينة
بالماهية والوجود والصورة الياقوتية او اللحمية او العظمية انما هي
سارية في جميع تلك الاجزاء المتشابهة ~~بالبسيط~~ المتشابهة الحاملة
للكيفية المزاجية لا في كل واحد من الاجزاء المتباينة اي البسيطة فان
اي عناصر

الجزء البسيط من النار او الهواء كيف يتاتى له استعداد قبول الصورة
التركيبية وقال ايضاً والاجزاء انه لو كان في الفلك صورتان كان
فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطاً **اقول** وبما قررنا ظهر لك
عدم ورود هذا السؤال حتى يحتاج الى ما اجاب عنه من ان معنى تركيب
الصور والقوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى
حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر في الفلك هكذا
لان احدى الصورتين سارية في الجميع والاخرى مختصة بالبعض
قال والاخر ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك متنوعة وسارية
في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتممان من افراد نوع واحد
فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب انحصار المبدع
في شخصه **اقول** وجوابه ان كل واحد من المتممين ليس جسماً مستقلاً
بل هو جزء لجسمية الفلك فلا يجب ان يكون له صورة مستقلة
لذلك لم يكن كثرة مشابهة الثخن كيف ولو كانت له طبيعة
مستقلة لكانت له حركة مختصة يخرج بنفسه بها الاوضاع من القوة
الى الفعل لتشبهه بمبدائها المفارق كما هو المقرر عندهم واما
الخارج فهو من حيث كونه جزءاً من الفلك لم يكن جسماً مستقلاً
لم يكن له حركة خاصة ولا مبداء حركة خاصة من الحيثية المذكورة
واما من حيث كونه كرة مستقلة فلها حركة خاصة وصورة متنوعة يكون
مبدأ لها وهو من هذه الحيثية مباين الحقيقة للفلك الشامل فعلى هذا

لا يلزم في شيء من الصورتين تعدد افراد المبدع واعلم ان فاعل
اشكال الاعضاء في الحيوان ومقاديرها واوضاعها المختلفة التي
يلاحظ في كل منها منفعة خاصة يجب ان لا يكون قوة طبيعية عديمة الشعور
تسمى بالمصورة حتى احتيج الى تجشم اعتذار لدفع لزوم كون الحيوان
كرة واحدة او مجموع كرات متعددة على ما فصل في موضعه فان كل
فطرة سليمة تشهد على ان مثل هذا الرصيف المحكم والترتيب الانيق
الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منافعها يستحيل صدوره
عن شيء عديم العلم والادراك وهو ظ ولا عن النفس ايضاً سواء كانت
ناطقة او غير ناطقة اما اولاً فلان النفس لا تحدث الا بعد البدن
واما ثانياً فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء في
اشكالها ومقاديرها واوضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف
يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور
واما ثالثاً فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا نتمكن من تغيير صفة من
صفات ابداننا ففي ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا
على تركيب مثل هذه الابنية فثبت ان مشكل الابدان وخالقها قدير
حكيم وفاطر عليم بواسطة الملائكة الموكلين على عالم الاجرام كما هو
رأي اساطين الحكمة والالهية كافلاطون ومن قبله من اصحاب
المعارج والارتقاء الى الملكوت الاعلى **فصل** في الحركة والسكون
لما كانت الحركة من الاحوال التي تعرض الجسم الطبيعي بما هو هو والسكون

مقابل لها تقابل العدم والملكة اراد البحث عنهما في هذا الفصل
فعرفهما اولا لتوقف البحث عن احوالهما على تصور ماهيتهما وقدم
الحركة التي هي الملكة على السكون الذي هو العدم في التعريف لتوقف
تعريفه على تعريفها اذ الاعدام انما تعرف بملكاتها فقال الحركة
هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج او يسيرا يسيرا اولا
دفعة اعلم ان تعريف الحركة بهذا الوجه مما جرت به عادة قدماء
الفلاسفة وتوضيحه ان الموجود اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه كالمبدا
الاول تعالى وضرب من الملائكة او بالفعل من بعض الوجوه حتى في
كونه موجودا وفي كونه بالقوة فيكون الوجود والقوة حاصلا له
وغير حاصل له وهذا امر ومن شان كل ذي قوة ان يخرج منها الى
الفعل المقابل لها اذ لو امتنع الخروج اليه فلا قوة عليه و
ذلك الخروج قد يكون دفعة وقد يكون تدريجا بالمعنى الاعم بعض
لجميع المعقولات وهذا لا يمكن الا في اربع منها كما سيرد عليك و
طعن المعلم الاول في هذا التعريف بكونه متضمنا للدور اذ معرفة
التدريج ويسيرا يسيرا يتوقف على معرفة الزمان وكذا اللادفعة
الماخوذة في حدها الدفعة الماخوذة في حد الآن الذي هو
عبارة عن طرف الزمان والزمان مقدار الحركة واجاب عنه
صاحب المطارحات بان الدفعة واللادفعة والتدريج لها تصورات
اولية لا عانة الحواس عليها فمن الجائز ان يحد الحركة بهذه الامور

ثم يجعل الحركة موضوعا للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور الاولية
التصور واستصوبه الامام في المباحث المشرقية والحق خلاف ذلك لا لما
قيل من انه لا يمكن تعقل التدريج بدون تعقل الزمان سواء قلنا ان تصور
التدريج بديهي اولا اذ كون تعقله متوقفا على تعقل الزمان غير مسلم وان توقف
ثبوت التدريج على ثبوت الزمان بل لانه لا بد ان يعتبر في تلك الامور الانطباق
على امر ممتد غير قار الذات لئلا ينتقض التعريف بالانتقالات الفكرية التي
تقع في آنات متعاقبة يتوسط بين كل آنين منها زمان وليست بحركة ممتد على ما
هذا الوجه هو الزمان واجاب عنه بعضهم بان تصور كل من الحركة والزمان بوجه ما
بديهي وقد اخذ ذلك الوجه البديهي من كل واحد منهما في تحديد ماهية الآخر
فلا دور ورد ذلك بان تحديد الزمان يتوقف على اخذ الحركة على وجه الاتصال
وهو غير بديهي وقد علم لزوم اخذ الانطباق في تعريف الحركة على تلك الحقيقة
الاتصالية ثم يقال ان الماخوذ في تعريف الزمان انما هي الحركة باتصال
لها بحسب المسافة والماخوذ في تعريف الحركة انما هو الزمان الممتد بنفس ذاته
لان التي قصد تحديدها انما هي حقيقة الحركة بحسب اتصالها التي لها من قبل
الزمان فلا دور ثم اعلم ان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما توسط الشيء
بين المبدا والمنتهى بحيث اي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل
وصوله ولا بعده فيه بخلاف حدي الطرفين فهذا هو صورة الحركة وهو صفة واحدة
شخصية غير متغيرة بتبدل حدود المتوسط اذ كون المتحرك متوسطا ليس لانه
في حد دون حد بل لانه على الصفة المذكورة ثم ان ذلك المتوسط وان كان

بحسب ذاته واحد شخصيا مستقرا لكن بواسطة نسبته الى حدود المسافة الغير
المتناهية بالفرض مما يقبل انقساما بغير نهاية بالفرض اذ لا حدود بالفعل
بالقوه من جهة اتصال موافاة حدود المسافة فهو مستقر بحسب الذات غير مستقر
بحسب النسبة الى تلك الحدود وكما ان كل حد في المسافة المتصلة وكل
نقطة في الخط بين طرفيه لا يكون بالفعل ولكن بالقوه فكذلك كل كون من
هذه الاكوان لا يكون الا بالقوه فهذا المعنى من الحركة وجود بين صرافة القوه
ومحوضة الفعل فلذلك يسمونها بانها كمال اول لما بالقوه من جهة ما هو بالقوه
وثانيهما ما يحصل من الاول بسبب استمراره ذاته واختلاف نسبته الى حدود
المسافة وهو امر متصل منطبق على المسافة منقسم بانقسامها واحد بوحدتها
وهذا الامر يسمى بالحركة القطعية والاول الحركة التوسطية كانها فاعلة للقطعية
مثال ذلك ان النقطة المنتقلة كراس مخروط مماس لسطح يرسم بحركته
على ذلك السطح خطا ما فقد نفرض للنقطة مماسة منتقلة يحصل من استمرارها
على ذلك السطح خط يفرض فيه نقط متوهمة ليس شئ منها فاعلا له او اجزاء
بل متاخرة عنه ففي الحركة شئ كالخط المرسوم وهو الحركة المتصلة القطعية
كالنقطة الفاعلة للخط وهو الحركة التوسطية واشياء كالنقط المفروضة فيه
التي لم تفعله بل تاخرت عنه وهي الاكوان المفروضة حسب الفواصل حدود
المسافة وفي الزمان ايضا شئ كالمرسوم يقال له الآن السيال وشئ
يقال له الزمان المتصل واشياء كالحدود والنهايات يقال لكل منها
الآن بالمعنى الاخير وكل من الاشياء الثلثة في كل واحد من الاشياء الثلثة

ينطبق

ينطبق على نظيره في الاخيرين وليس الباقي مع المتحرك الا الوحد المستمر
من كل منها ضرورة انه لا يكون مع المستقبل خط المسافة اذ قد خلق ولا
الحركة بجميع القطع فقد انقضت ولا الزمان المتصل فقد مضى فاذن انما
يكون معه من القطع المتوسط ومن المسافة النقط او ما في حكمها ومن الزمان
الممتد ذلك الآن واعلم ان المتحرك من حيث انه متحرك حالة
حال الحركة في تحقق الامور الثلثة فيه فانه من حيث انه متوسط بين
المسافة ومنتهاها مع استمراره مبداء لنفسه من حيث انه قد انتقل اذ هو
الاعتبار كانه شئ ممتد منطبق على المسافة ونفسه من حيث انه وصل الى حد
لنفسه من حيث انه قطع المسافة الى ذلك الحد واما السكون فهو عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فالموجود الذي هو
بالفعل من جميع الوجوه لا يكون متحركا ولا ساكنا والموجود الذي له
قوة وفعل لا يمكن خلوه عنهما كالجسم وللقائل ان يقول ربما نعين انا
في زمان الحركة فنقول الجسم اما ان يكون فيه متحركا فيقع الحركة في الآن ويلزم
بازائه جزء غير متجزى من المسافة تطابقهما وهو محال او ساكنا فلا يكون الحركة
وقد فرضنا انها متصلة باتصال المسافة غير متالفة من الاجزاء الغير المنقسمة
فيلزم خلو الموضوع القابل عنهما جميعا فيجاب بان الجسم لا يكون في ذلك
الآن متحركا ولا ساكنا لان كلا من الحركة والسكون انما يتحقق في الزمان لا في
الآن لا يقال اذا لم يكن الجسم متصفا بالحركة في الآن كان متصفا فيه بسلب الحركة
عما من شانه الحركة والضاحك يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا غير متحرك وهو ارتفاع

النقيضين لانا نقول في الجواب عن الاول ان نقيض الحركة في الآن هو عدم
الحركة في الآن لا ان يكون في الآن قيدا او ظرفا للمنفي اي الحركة لا للنفي
اي عدمها وعن الثاني بانه لا يلزم من عدم الحركة وسكونه في الآن خلوه
عنهما في نفس الامر اذ الحركة في الآن اخص من اللاسكون ومما ليا ويه فانتفاؤها
لا يستلزم انتفاء مساوي اللاسكون لتحققه بالحركة لا في الآن والحاصل ان
الآن ان اخذ ظرفا للاتصاف نختار ان الجسم متصف فيه بالحركة الواقعة في
الزمان لا فيه وان جعل ظرفا لوقوع الحركة او السكون نقول انه لا يقع شيء
منهما فيه ولا يلزم من ذلك خلو الموضوع فيه عن الاتصاف بهما واعلم ان
الحركة لما كانت عرضا متعلقا بغيره فلا بد له من قابل وفاعل اما القابل
لها فلا بد ان يكون امرا ثابتا حتى يعرض له الحركة فهذا الثابت اما ان
يكون امرا بالقوة فقط او بالفعل فقط او ذا جهتين كالاول محال اذ لا بد
له من محل متقوم بالفعل وكذا الثاني لان ما بالفعل مطلقا قد حصل له
جميع ما يجب له ولم يكن له منتظر اصلا وما ليس فيه معنى ما بالقوة لم يتحرك اذ كل
متحرك يطلب بالحركة شيئا لم يحصل له بعد وايضا فان الحركة امر طارئ على الشيء
ويجب ان يكون ما يعرض له شيء متجدد ومشتملا على القوة والاستعداد على
ما سيجيء فلا يكون بالفعل مطلقا فقد ظهر ان المفارق عن المادة لا يعرض
له الحركة فيجب ان يكون الحركة موجودة في شيء مركب مما بالقوة ومما بالفعل
وهو الجسم واما الفاعل للحركة فيجب ان يكون امرا غير الجسم بما هو جسم كما
اشير اليه بقوله وكل جسم متحرك فله محرك غير جسميته اما ما يتحرك باسباب من خارج

مثل

مثل المدفوع والمجذوب فالامر في ان حركته من جهة امر خارج عنه ظاهر و
اما الذي لا يعرف له محرك من خارج ففي كونه متحركا من غيره يحتاج
الى نظر واستدلال وعليه براهين كثيرة نختار منها ثلثة الاول وهو ما
اشار اليه المص بقوله اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لا بعلة غير كونه جسما لكان
كل جسم متحركا لاشتراك الاجسام في الجسمية والتالي كاذب لبعض الاجسام
كالارض مثلا فالمقدم مثله اعلم انك لما علمت ان المتحرك هو الجسم وكان
الجسم جنسا للانواع الجسمانية فلك ان تقول ان هذا البرهان منقوض بقولنا
البياض لو كان اللون الذي يقارنه بياضا لذاته لكان كل لون بياضا و
ليس كذلك فح كون اللون بياضا يحتاج الى علة وهو ح لكنا نقول فرق
ما بين الجنس في المركبات الخارجية وبينه في البسائط فان الجنس في الاشياء
المركبة يمكن ان تجرد عن جنسيته ويوخذ بحيث يصير نوعا حقيقيا لا من الفصل
الفصول بل لنفس طبيعته وذلك لان جنسية الجسم مثلا ليست باعتبار انه مجرد جوهر
متكمم غير داخل فيه شيء آخر كالانسانية والفرسية وغير ذلك اذ هو بهذا المعنى
غير مختلف في الاجسام بشيء داخل بل بامور تنضاف اليه من خارج وبهذا المعنى
لا يصدق على الانسان والفرس وغيرهما لانها مركبة منه ومن شيء آخر
بل يكون مادة لها فيكون نوعا محصلا لان حقيقته قد تمت وتحصلت في
الخارج والا لما امكن ان ينتقل الجسم من الجمادية الى الحيوانية والنباتية ومن
النباتية الى الحيوانية بل انما يكون جنسا بمعنى انه جوهر ذو طول وعرض و
عمق بلا شرط ان لا يكون غير هذا او لا يكون واذا اخذ هكذا فكونه ذا احتى

او تغيّر لا يلزم ان يكون امرا خارجا عنه لاحقا به اذ يصدق على الحساس
والمتغذي وغيرهما من الحقائق المختلفة الجسمانية انه جوهر ذو اقطار ثلثة
فقط واما اللونية مثلا فلا يمكن ان يقرر لها ذات الا ان يتنوع بالفصول
ولا يوجد في الخارج لونية وشي آخر غير اللونية يحصل منهما البياض كما
يوجد في الخارج جسمية وصورة اخرى غير الجسمانية يكون الانسان حاصلا
منهما فقد تبين ان الجسم يلحقه علل في الوجود تجعل هذا الجسم شيئا دون
دون ذلك الجسم لا فصول في الذهن فقط واما البرهان الثاني فهو انه لو
تحرك جسم من الاجسام عن ذاته لما امكن توهم امر فيه غير يوجب بطلان حركته
حركته والا كان ذلك هو السكون في حيزه او حصول ما هو المط بالحركة
اي مطلوب كان وبطلان الثاني ضرورة يوجب بطلان المقدم ومنهم
من قرر هذا البرهان هكذا لو تحرك جسم بمجرد جسميته فلو لم يكن له في حركته
مطلوب لكان اما متحركا الى كل الجهات او الى بعضها والاول يوجب
التوجه في حالة واحدة الى جهات مختلفة وهو بديهي الاستحالة والثاني يوجب
الترجيح بلا مرجح وهو ايضا محال والا كان له مطلوب وجب سكونه
والا لكان المط بالطبع متروكا بالطبع والثاني بط لانه يلزم ان لا يكون
متحركا لذاته لامتناع زوال ما بالذات وقد فرض كونه كذلك
فالمقدم مثله اقول فيه بحث اما اولا فلعدم اختصاص هذا الوجه
بهذا المط لانه يجري فيما اذا كان تحرك الجسم لشي غير الجسمية بل
بطبيعته وهو على حاله الطبيعة بل الاولى ايراده لنفي كون شي من

الحركات

67

الحركات ملائما لذات الطبيعة كما هي هي واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون مطلوب الجسم المتحرك امرا يستحيل حصوله بالكلية كما في الافلاك مثلا
فلا يلزم الخلف المذكور وعلى تقدير ان يكون ممكن الحصول انما يلزم
سكون الجسم عند حصوله ان لو لم يكن له مطلوب آخر واما اذا كان
فلا لجواز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد
شوق فيتحرك من غير انقطاع واما البرهان الثالث فهو ان الحركة ام
يحدث دائما وكل حادث فله علة فاعلة محدثة فهي المحرك وهو اما ان
يكون نفس المتحرك او غيره والاول بط لان المحرك من جهة ما هو
محرك مفيد لوجود الحركة والمتحرك من جهة انه متحرك مستفيد لوجود الحركة
فلا يجوز ان يكون شي واحد من جهة واحدة مفيدا ولا ينتقض هذا بالمعالجة
النفس وملكة شيئا ذاتها اذ المعالج النفس من حيث ما لها من الطبابة
المعالجة والمستعلج هي من حيث ما لها من المرض واستعداد قبول العلاج
من جهة التعلق بالبدن فالطبيب معالج والمريض مستعلج فموضوع التاثير
والتاثر مختلف فيه واعلم ان الحركة تتعلق بامور ستة وهي المتحرك والمحرك
وما فيه الحركة وما منه الحركة وما اليه الحركة والزمان وقد جرت العادة
بتقسيمها باعتبار امرين من هذه الستة وهما المحرك وما فيه الحركة كما فعله المص
هنا والانسب تقديم التقسيم باعتبار الفاعل لكن المص قدم التقسيم باعتبار
المسافة فقال ثم الحركة على اربعة اقسام باعتبار مقولة تقع فيها الحركة ومعنى
كون الحركة في مقولة هو ان يكون للموضوع في كل آن فرض من آنات

مستفيدا

زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن
آخر منهما مخالفة نوعية او صنفية وقد يعتقد انها عبارة عن تغير حال
تلك المقولة المعينة وهذا بط لان معنى التسود ليس ان سوادا واحدا
يشتد حتى يكون الموضوع الحقيقي للحركة في السواد نفس السواد كيف و
ذات الاول في نفسها كانت ناقصة والزائدة ليست بعينها الناقصة
ولا يتاتى للاحد ان يقول ذات الاول باقية وينضم اليه شيء آخر فان
الذي ينضم اليه سوادا بل يكون شيئا آخر فما اشتد السواد في ذاته
بل حدثت فيه صفة اخرى ولو كان الذي ينضم اليه سواد آخر فيحصل
سوادان في محل آخر بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او الزمان
وهو محال واتحاد الاثنين من السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين من
السواد غير متصور لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا ان انتفيا
او انتفى احدهما فقد علم ان شدة السواد ليست ببقاء سواد و
انضمام اخر اليه بل بانعدام ذات الاول وحصول سواد اخر اشد
منه وههنا بحث وهو انه لو كان معنى وقوع الحركة في المقولة هذا الذي
ذكر يلزم ان لا يتحقق حركة في مقولة لان الانتقال من فرد من المقولة
الى فرد اخر انما يتصور اذا كانت الافراد موجودة بالفعل وليس
كذلك والا لزم تتالي الآنات وانحصار ما لا يتناهى من الموجودات
المترتبة بين حاصرين وجوابه ان تلك الافراد وان لم يكن موجودة
متميزة بالفعل لكنها موجودة بالقوة القريبة من الفعل بمعنى

ان لم يكن

ان

ان اي آن فرض لو انقطعت الحركة فيه تلبس المتحرك بفرد مخصوص
من تلك الافراد فيه ورد هذا بانه يلزم ان لا يكون للمتحرك الايني
في زمان الحركة مكان بالفعل ولا للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو بط
بالضرورة واجاب عنه العلامة الدواني بان المتحرك انما يتصف
بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الافراد وذلك التوسط حالة
بين صرافة القوة ومحوضة الفعل والقدر الضروري هو ان الجسم لا
يخلو من تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو من افرادها
بالفعل فليس ضروريا ولا برهان عليه بل البرهان ربما اقتضى خلافه
وهذا كلامه ولا يخفى ما فيه فان المتحرك في الاين مما احاط به جسم في
كل آن فرض فبالضرورة له اين بالفعل والا فيلزم الخلاء وهو محال
وايضا الافلاك غير منفكة عن الحركة الوضعية فيلزم ان لا يكون لها
وضع اصلا في وقت من الاوقات والحق ان الافراد المقولة التي يقع
فيها الحركة ليست منحصرة في الافراد الآنية بل لها افراد آنية هي
معيار السكون وافراد زمانية تدريجية الوجود منطبقة على الحركة بمعنى القطع
بل هي على مذهب بعضهم مما يكون للمتحرك ما دامت الحركة باقية على
اتصالها فرد واحد زماني متصل غير قار هو مقدار بالعرض منقسم بجميع
الحدود التي فرضت للمتحرك في آنات زمان الحركة يكون نسبة تلك الحدود
اليه نسبة النقط الى الخط والخطوط الى السطح فالفرد الزماني حاصل
للمتحرك بالفعل من دون فرض اصلا واما الافراد الآنية والزمانية التي هي

لعله 17

حدود فی تلک الغدد والابعاضه فی حصولها بمجرد الفرض فلا یلزم خلو الجسم عن
المقولة المتحرک فیها ولا تتالی الآنات او الآنیات ولا انحصار غیر المتناهی
بین الحاصرین اذ لا یوجد فرد واحد آنی منها فی حال الحرکة فضلا عن تتالی
الآنیات او کونها غیر متناهیة ومما قررناه وبیناه قد ثبت عند البصیر المحقق
وجود الحرکة القطعیة التی هی ذات هویة متکممة اتصالیة منقسمة انقسام المقادیر
الی ما لا نهایة من الاجزاء المتشابهة فی الحد والاسم سواء کانت عین المقولة التی
وقعت فیها الحرکة او غیرها والاثبات بها وجه آخر مذکور فی الحکمة الملکوتیة بیانه ان
المتحرک ما دام متحرکا له باعتبار الحرکة التوسطیة حالة شخصیة بسیطة غیر منقسمة
متوسط بین المبدا والمنتهی وهی لیست منطبقة علی شیء من اجزاء المسافة
والا لزم الانطباق بین المنقسم وغیر المنقسم بل لیس لها الا الانطباق
علی الحدود المفروضة فی المسافة لا المقادیر التی هی واقعة بین تلک الحدود
فلو لم یتحقق فی الخارج الا الحرکة التوسطیة یلزم ان لا ینال المتحرک شیئا
من اجزاء المسافة فیکون لا محالة ینفک منه الی حد آخر بلا موافاة قدر من
المسافة یکون بینهما فیلزم طفرات غیر متناهیة بحسب اجزاء غیر متناهیة یفرض
بین الحدود المفروضة الغیر المتناهیة فیکون جمیع الحدود مدرکة وجمیع المقادیر
متروکة وهذا اشد استحالة من الطفرة حیث تقع فی جمیع اجزاء المسافة
ولی فیه نظر بالنقض والمنع والمعارضة اما اولا فلا نتقاضه فیما اذا
فرض تغظ کراس مخروط مارة علی خط من سطح فلا محالة بلاقی تلک
النقطة جمیع اجزاء الخط مع انه لا انطباق للنقطة بالقیاس الی الخط
لانقسام

لانقسامه وعدم انقسامها فکذلک حکم الحرکة التوسطیة بالقیاس
الی المسافة واما ثانیا فانه وان سلم انه للموافاة لها فی ذلک
الزمان فان ملاقات الغیر المنقسم مع المنقسم وان استحال فی الآن
لکنه لا یستحیل فی الزمان وهذا کما ان الانطباق فی الزمان بینهما
یمکن بل یتحقق واما ثالثا فلان نسبة الحرکة التوسطیة الی الحرکة
المتصلة لما کانت کنسبة القطرة النازلة او الشعلة الجوالة الی الشیء
المتصل المستقیم او المستدیر فلو لم یکن لها الا موافاة الحدود
دون اجزاء المسافة لم یکن ما یفعله ویرتسم متصلا واحدا بل اشیاء
غیر منقسمة متفاصلة سواء کان المرسوم موجودا عینیا او خیالیا
فقد ظهر مما ذکرناه انه مع قطع النظر عن وجود الحرکة المتصلة وعدمها یجب
للمتحرک باعتبار الحرکة التوسطیة موافاة جمیع اجزاء المسافة وحدودها
فموافاته لها لیست دلیلا علی وجود المرسوم من الحرکة بل علی وجود الراسم
منها لا غیر واعلم انه یجب علینا ان نذکر بعضا من الشبه الواردة
علی نفی الکم الاتصالیة فی الخارج مع وجوه الحل لها بالقیاس علیها عندنا
لان کثیرا من الشکوک الواردة علی اتصال الجسم یبتنی علیها
فیاندفاعها یندفع تلک الشکوک کما وعدنا فی اوایل الکتاب
فمنها ان المتحرک ما لم یصل الی المنتهی لم یوجد الحرکة بتمامها واذا
وصل الیه فقد انقطعت الحرکة والجواب ان امتناع وجودها فی آن الوصول
الی المنتهی وکذا فی کل حد آن من الآنات ولا یلزم منه امتناع

وجودها مطلقا لان رفع الخاص لا يستلزم رفع العام بل الحركة
بمعنى القطع انما توجد في زمان نهايته آن وصول الجسم الى المنتهى
فان قيل الحركة بمعنى القطع لا تتصف بالوجود العيني قبل الوصول
الى الغاية ولا حال الوصول كما مر ولا بعده كما لا يخفى فلا تتصف بالوجود
العيني قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى الغاية آنا قبل
الوصول اليها فالترديد المذكور غير حاصر وان اردت به اعم من ان يكون
آنا او زمانا اخترنا انها موجودة في زمان هو قبل الوصول
الى الغاية وطرفها موجود في ذلك الآن وكل جزء منها في جزء من ذلك
الزمان وفيه تامل سيظهر لك انه لو كانت الحركة بمعنى القطع موجودة
يلزم من اتصال الماضية منها ومنها بالمستقبلة اتصال الموجود بالمعدوم
والجواب انه ان اريد بالمعدوم المعدوم في الحال اي الحد المشترك بين
الماضي والمستقبل فالحركة التي في الماضي ايضا معدومة بهذا المعنى
وان اريد به المعدوم مطلقا فلا نم ان الحركة المستقبلة معدومة في الزمان
المستقبل فالذي يلزم ليس الا اتصال الكائن في الزمان الماضي
بالمعدوم في الحال الكائن في الزمان المستقبل بحيث يحصل منهما
موجود متصل واحد شخصي متحقق في مجموع الزمانين ولا استحالة
فيه بل هو عين المدعى ومنها ان الماضي من الحركة لو كان موجودا فاما
ان يراد ان وجوده مقارن بوصف المضي فيلزم ان يكون موجودا
ومعدوما اذ لا معنى للمضي الا الانقضاء وان كان مقارنا لوصف الحضور

ثم زال

فلا يكون موجودا في آن
لا يكون موجودا في الماضي

ثم زال الوجود بزوال الحضور فيلزم ان يكون موجودا في آن محال
يكون موجودا في الماضي وعليه القياس مقارنا الوجود للاستقبال
والجواب ان الماضي من الحركة موصوف بوصف الانقضاء بالقياس
الى الآن لا في نفس الزمان الماضي ولا يجب الواقع مطلقا فسلب
عنه الوجود المقيد بكونه في الآن ولا يسلب عنه في الآن الوجود المطلق
فالآن انما يكون ظرفا لسلب وجوده فيه وليس ظرفا للحكم بسلب مطلق
الوجود في الاعيان وبين المعنيين فرق بعيد وكذا القول في المستقبل
من الحركة في الكم كالنمو وهو ازدياد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر على وجه
يكون للزيادة مداخلة في الاصل مدفعه اجزاء الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية
كما يكون في سن الحداثة فقولنا ازدياد مقدار الجسم شامل للتخلخل فيخرج
بقولنا على وجه يكون للزيادة مداخلة في الاصل يخرج الازدياد الحاصل
للجسم بسبب اتصال جسم آخر بسطحه الخارج وبقولنا مدفعه اجزاء الى جميع الاقطار
السمن فانه في العرض والعمق وبقولنا على نسبة طبيعية خرج في جميع الاقطار
والذبول عكسه وهو انتقاص مقدار الجسم بسبب انفصال بعض الاجزاء عن جميع
على التناسب كما في سن الشيخوخة وعليك بمقابلة قيوده على قيود النمو وههنا
بحث مشهور تقريره ان النامي لا يخلو اما ان يكون فيه شيء ثابت اولا فان
كان فهو اما ان يكون الصورة فقط او المادة فقط او المجموع اما الاول فهو
مح لان الصورة يستحيل بقاؤها عند تبدل المادة لاستحالة انتقال الصورة
واما الثاني فلانه اما يكون الثابت كل المادة او الثابت هو البعض الذي

كان ههنا كالاصل والتغير انما يقع في الزايد والاول لبطلانه
دايما يتصل به شيء وينفصل عنه آخر والجسم غير باق مع الفصل والوصل
وكذا الثاني لان الغذاء اذا اتصل به وتشبه فان صار الكل متصلا
واحدا ذا طبيعة واحدة امتنع ان يحكم على بعض الاجزاء بالثبات
والبقاء وعلى بعض آخر بجواز التبدل والتغير مع اتحاد الطبيعة والماهية
وان لم يتصل ولم يتحد معه فالوارد يكون غذاء له وكلامنا فيه واما الثالث ٢ صار
وهو ان يكون الباقي مجموع المادة والصورة اذ لم يكن المادة باقية ولا
الصورة باقية فح لا يكون المجموع باقيا وان لم يكن فيه شيء فلا يتحقق ٢ ثابت
حركة اصلا لان بقاء الموضوع شرط في تحققها كيف وزمان حركة النمو
منقسم الى غير النهاية وبازائه مراتب في الزيادة وهي افراد المقولة
التي هي الكم في هذه الحركة فاذا يلزم ان يكون هناك اشخاص متتالية غير
متناهية في زمان محصور وهو مح ويمكن ان يجاب عنه بان في الجسم النامي
اجزاء اصلية غير متبدلة وهي الحافظ للصورة النوعية والتشخصية واجزاء
متبدلة وهي اسباب لظهور كمالات تلك الصورة فالمتحرك في النمو
والذبول هو الاجزاء الاصلية مع الصورة النوعية واما قوله ان الزيادة
الغذائية لما وصلت اتصلت بالاصل وتشبهت بطبيعته لم يكن البعض اولى
بالبقاء والبعض الآخر بالتبدل فجوابه ان الاصل ربما يتميز عن الزيادة
في الاستحكام والقوة فهو بما فيه من الصورة النوعية مبدأ لاستمداد
تلك الزيادة وتحليلها ففيه تلك الزيادات والنقصانات كالصفات

المتعاقبة

المتعاقبة على ذلك الاصل ويؤيد ذلك ما نقول انه كلام الشيخ الرئيس
في طبيعيات الشفاء من ان الباقي في النامي بعض المادة الاولى والنوع من الصورة
وان النوع هو النامي بمعنى ان الزائد في مقدار خلقته بسبب مادة لا المادة ولا
المقدار فان المادة الباقية لم يزد مقدارها بل انضاف اليها مادة اخرى
فحصل مجموع اعظم مما كان اولا اعني المادة الباقية فقط واعترض عليه المحقق
الدواني في شرح الهياكل بان هذا تصريح بنفي الحركة الكمية في النمو حقيقة ضرورة
تبدل الموضوع بزوال شخص منه وحدوث آخر من نوعه مع بقاء النوع
اقول لعل الشيخ اراد من النوع من الصورة الصورة النوعية للشخص او يكون
مراده من النوع هو المنوع على طريق المسامحة المشهورة لا يقال المتحرك هو
القابل للحركة والصورة في الجسم هي الفاعلة للحركة على رأيهم فكيف يكون شيء
واحد قابلا وفاعلا لانا نقول هي محركة من حيث ذاتها ومتحركة من حيث اشتمالها
على بعض المادة الاولى ولا فساد فيه لاختلاف الحيثيتين بقي شيء آخر وهو ان
اثباتهم الحركة في النمو والذبول ينافي قولهم بتجدد بدن الانسان حيث ارادوا
اثبات ان نفسه غير جرمية وقد انكر صاحب المطارحات الحركة الكمية واستدل
٢ بهو على نفي النمو والذبول بان النمو انما يتخلل بعض الاجزاء في الجسم وللاجزاء الاولية
مقدار باق بحاله وقد انضم اليه مقدار الاجزاء الواردة فليس ههنا زيادة في مقدار
جسم واحد اصلا بل انضمام جسم ذي مقدار الى جسم آخر مثله والذبول انما هو
يتحلل بعض الاجزاء عن الجسم وانفصاله عنه فليس فيه تنقص مقدار جسم واحد بل
الاجزاء الباقية باقية على مقدارها وانما انفصل عنها جسم آخر له مقدار فلا يتخلو

الامر فيهما عن حركة بعض الاجزاء الخارجية الى اجزاء الجسم بالالتصاق وعن حركة
بعض اجزاء الجسم الى الخارج بالانفصال فهي بالذات حركة اينية وبالعرض حركة
كمية واجاب عنه الكاتبي في شرح الملخص بانه لا شك ان الاجزاء الاصلية
زادت عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزايدة في منافذها وتشبهها بها وفي الذبول نقصت عما كانت عليه وانكار هذا
مكابرة وقد حاكم السيد الشريف في حواشيه على شرح حكمة العين بين المعترض
والمجيب بقوله ان كان اتصال الزايدة بعد المداخلة بالاصلية بحيث
يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالامر كما قال المجيب والا فالامر كما قال
المورد قال المحقق الدواني ان الجسم النامي ليس متصلا واحدا وكذا الجزء الغذائي
ضرورة كونهما ممتزجين وبقاء صور البسايط في الممتزجات كما قرروه في
موضعه فكيف يصير مجموعهما متصلا واحدا في نفسه ثم على تقدير التنزل فلا بد
من ان ينعدم المنفصلان ويحدث جسم آخر متصل كما حقق في مقامه فينعدم
الجسم بالنمو فيحدث جسم آخر وهذا ايضا مستلزم لانتفاء الحركة الكمية في
النمو لتبدل الموضوع وان اراد بكونهما متصلا في نفسه المداخلة التامة
فذلك لا يحقق الحركة في الكم ضرورة انه لم يزد مقدار جسم واحد اصلا
اذ المقدار الزايد قايم بمجموع الاجزاء الجديدة والقديمة انتهت عبارته و
لقايل ان الاتصال ههنا بمعنى ضرورة الجسمين جسما واحدا طبيعيا منقسما
الى اجزاء مقدارية متشابهة الماهية متحدة الوجود قبل القسمة والا كان
مركبا من اجزاء آخر متباينة الماهية والوجود فالاتصال بهذا المعنى يمكن

ان يتحقق

بالالتصاق

وتشبهها بها

٧ ان يقول

ان يتحقق بين الغذاء والمغتذي بعد فعل الغاذية وصيرورته شبيها بالمغتذي
والجسم النامي متصل واحد في نفسه بمعنى ان له اجزاء وهمية متحدة
الماهية والوجود وان لم يكن متصلا بمعنى عدم تركبه من الاجسام وتحقق
الاتصال بهذا المعنى بين الجسمين لا يوجب انعدامهما وانما يوجب ذلك الاتصال
بالمعنى الآخر وقال العلامة القوشجي في شرح التجريد ان النمو والذبول حركة
كمية موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت
جثته وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والترقي
المعظم والصغر في مقدارهما وهو ليس من مشخصاتهما وكذا الحال في
في ان موضوعها شخص واحد وقد تشنع عليه كل من نظر في كلامه بانه
لو اراد بقوله ان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب ان نفسهما المجردة واحدة
فمسلم لكن لا يجديه اذ هي ليست موضوعة للحركة الكمية وان اريد ان هذا
البدن بعينه ذلك البدن فممنوع كيف وتبدل كثير من اجزاء الاول والنفس
الى ما بقي اكثر منه اقول له ان يقول ان النامي هو مجموع النفس والبدن
وقد يطلق عليه الجسم بالاعتبار الذي يكون به جنسا وان لم يطلق عليه باعتبار
كونه مادة وقد اشرنا اليه قبل هذا وتشخص المجموع من حيث هو المجموع
كذا وحدته العددية محفوظة بتشخص النفس ووحدتها وعلى المجموع الجسم
بالذات صدق عليه انه متكلم واذا كان محفوظ الوحدة الشخصية مع تزايده
الكمية وتناقصها فيصدق عليه انه يتحرك كمية في النمو والذبول لبقائه بنوعه
الموضوع ولو اراد افراد المعقول عليه لا يقال لو تحقق الحركة في الكم يلزم

٧ اذا صدق

٧ حركة

٧ في زمان الحركة

تحقق مقدار غير قار بناء على ما هو الحق من اتصاف الموضوع بجزء
زماني تدريجي فيما فيه الحركة في زمان الحركة فيلزم ان لا يكون الكم الغير القار
منحصرا في الزمان مع انه يظهر من كلامهم الانحصار لانا نقول مرادهم
من الغير القار ما يكون غير مجتمع الاجزاء حدوثا وبقاء لا بحسب الحدوث
فقط والكم الذي يتحرك فيه الجسم وان كان تدريجي الحدوث لكنه ثابت
البقاء وكذا الزاوية الحادثة من مفارقة خط عن خط مع ثبات نقطة
مشتركة بينهما والسطح والجسم التعليمي الحادثان من قطع الجسم بشيء وفيه نظر
اما اولا فلان معنى ازدياد الشيء في الكم او انتقاصه فيه ليس هو ان
يكون هناك كمية واحدة بعينها وقد انضمت عليها كمية اخرى او انفصلت عنها
فان هذا ممتنع كيف وقد علمت ان المتصل بالذات مما ينعدم بطريان
الوصل والفصل عليه والمعدوم لا يتصف بالزيادة ولا بالنقصان
بل معناه كون ذلك الشيء بحيث يتلبس في كل آن يفرض لا يكون هذا
الفرد حاصلا له في آن آخر سابق عليه او لاحق به فاذن لا يمكن ان
يكون في الجسم كمية حادثة متدرجة باقية مجتمعة واما ثانيا فلانه لا يد
النقص عن الخط الحاصل من حركة الكرة على السطح المستوي بان
فانه تدريجي الحدوث والبقاء جميعا فالاولى ان يجاب
المراد من الغير القار ما يكون كذلك بالذات بمعنى ان لا يتصور
كونه دفعيا اصلا وغير الحركة والزمان ليس من هذا القبيل اذ ما من
شيء من تلك الامور الا وقد يوجد له فرد بعدم الفراد مما يعرض

لا يتبع بتبعية الحركة اعلم ان العلامة الشيرازي جعل في شرحه لكليات القانون
السمن والهزال من اقسام الحركة الكمية اذ قال وفي الحركة واما الحركة في الكم
فهي اما ان تكون الى الازدياد او الى الانتقاص والتي الى الازدياد
اما ان يكون بورود مادة اخرى وهو النمو والسمن او لا كذلك وهو
التخلخل والتي الى الانتقاص اما ان يكون بافناء شيء من المادة
وهو الذبول او الهزال او لا يكون كذلك وهو التكاثف وحركة
في الكيف كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه
الحركة استحالة ويجب ان يعلم ان تلك الحركة لا تقع في جميع الكيفيات
بل انما تقع فيما يقبل الاشتداد والتضعف بمعنى ان محله يشتد فيه
لا بمعنى ان نفسه يشتد اذ قد علمت ان ذلك مما لا يتصور وحركة في
الاين وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان بل من اين الى اين آخر
على سبيل التدريج ويسمى نقلة وهو ظاهر وحركة في الوضع وهي
ان يكون للجسم المتحرك حركة على سبيل الاستدارة فان اجزائه
تباين اجزاء مكانه او ما في حكم مكانه من نسبة الى غيره من الاجسام
وقد يلازم كله مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه
على سبيل التدريج ولم يختلف نسبة مجموع الجسم الى مجموع مكانه
من حيث كونه متحركا بهذه الحركة فلا ينتقض عكسه بالكرة
المدحرجة واعلم ان الجسم قد يكون متحركا بهذه في الوضع
فقط كالكرة المتحركة على احد اقطاره بشرط ان لا يفارق

مكانها وكذا البيضي اذا تحرك على قطره الاطول والعدسي اذا
تحرك على قطره الاقصر وكذا الاسطوانة القائمة والمخروط القائم
اذا تحركا على سهميهما وقد يكون متحركا في الوضع والاين معا
لكن احديهما يكون بالذات والاخرى بالعرض كالكرة المدحرجة
والشخص القائم اذا صار قاعدا فلا ينتقض طرده بالثاني كما توهم
وليس قوله ويلازم كله مكانه داخلا في التعريف كما زعمه صاحب
الحواشي بل لتلخيص مادة المثال عن هذه الحركة لئلا يقع الاشتباه
بينها وبين غيرها واعلم ان الجوهر لا يصح ان يقع فيه حركة والا لكان
الانتقال فيه اما من شخص منه الى شخص آخر او من نوع الى نوع آخر
فان كان الاول فما تعرف الصورة الجوهرية في ذاتها بل انما تعرف
في عارض فيكون استحالة لا كونا وان كان الثاني ففي كل ان يتحقق
جوهر آخر لامتناع تحقق الاتصال الواحد في بين امور متخالفة بالماهية
فيكون جوهر وجوهر انواع جواهر غير متناهية بالفعل وهذا محال
وهذا بخلاف الكيف فانه يقبل الاشتداد والتنقص فيمكن وجود
كيفية واحدة مستمرة من مبدا زمان الحركة الى منتهاه لا يكون له
جزء ولا حد الا بمجرد الفرض وهذا لا يتصور الا في الحال بالنسبة الى
المحل الذي يتقوم بدونه فلا يمكن للصورة بالقياس الى المادة
فالكون والفساد لا يكونان بحركة والبواقي من مقولات العرض
واما الاضافة فانها ان كانت عارضة لمقولة يقع فيها الحركة ففي متحركة

بتبعيتها

بتبعيتها والا فلا فان الماء اذا تحرك في السخونة فقد انتقل من الاشد
الى الاضعف او بالقياس على التدريج بالتبعية وكذا الانتقال
من الاعلى الى الاسفل تابع للانتقال الكمي ومن الاشرف في
الوضع الى الاخس فيه تابع للانتقال الوضعي واما الجدة فتبدل
الحال فيها انما هو اولا في الاين فالحركة بالعرض لا بالذات
اولا في العمامة بحسب الاين في التعمم وفي السلاح ثم في التسلح واما متى
فان وجوده للجسم بتوسط الحركة فان كل حركة كما سيأتي في متى
فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال واما ان يفعل وان ينفعل
فليس فيهما حركة لان الحركة خروج عن هيئة قارة الى هيئة غير قارة
لانه لو كانت عن هيئة غير قارة لما كان خروج عنها وترك لها بل
امهال في تلك الهيئة مثلا ان كانت الحركة من التسخن حتى يكون الى
الى التبرد وكان الجسم في حالة تسخنه يتبرد فانه لم يخرج المتسخن حتى
يكون قد تحرك في مقولة ان ينفعل هذا ما ذكره بهمنيار في التحصيل
لنفي الحركة في مقولة ان يفعل وان ينفعل اقول توضيح ذلك ان
الحركة في كل مقولة الا ان يفعل كما هو عبارة عن ان يكون للموضوع في
كل ان من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة وهذا لا يتصور
في غير القارة من المقولات كمقولة متى وان يفعل وان ينفعل وكذا
الحال في كل هيئة غير مستقرة من حيث انها غير مستقرة كالحركة
والزمان اذ لو تحرك شيء في مقولة متى للزم ان يكون له في كل ان

يعرض من زمان حركة سنة الى شهر او غير ذلك فيكون انتقاله من
سنة الى سنة او من شهر الى شهر دفعيا وعلى هذا القياس حكم المقولتين
الباقيتين اذ يوخذ في مفهومهما التدريج وعدم الاستقرار فانهما التاثير
والتاثر على نهج التجدد الاتصالي وحكم المسافة من حيث انه مسافة
كذلك فلو تحرك جسم في المسافة من تلك الحيثية يلزم ان يكون انتقاله
من فرسخ الى فرسخ او من ميل الى الميل دفعيا بالبيان المذكور
وبما ذكرناه ظهر تحقيق كلام الشيخ حيث قال في الشفاء يشبه ان يكون
الانتقال في مقولة متى دفعيا لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر
الى شهر يكون دفعة ونقول ايضا ان كل حركة باعتبار المتحرك
فهي اما ذاتية او عرضية لان القوة المحركة اما ان يكون موجودة
في المتحرك من حيث انه متحرك او لا يكون موجوده فيه من تلك الحيثية
فالحركة في الاول ذاتية وفي الثاني عرضية وكل حركة ذاتية فهي اما
طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة الموجودة في المتحرك كما هو
متحرك اما ان تكون باعتبار كونها مستفادة من خارج اي امر مباين
للمتحرك في الاشارة الحسية او لا تكون فان لم تكن مستفادة من خارج
فاما ان يكون لها شعور او لا يكون فالكان لها شعور فهي الحركة
الارادية سواء كانت على نهج واحد كما في الافلاك او لا على نهج واحد
كما في الحيوانات وان لم يكن لها شعور فهي الحركة الطبيعية سواء
كانت على نهج واحد كما في العناصر او لا على نهج واحد كما في النباتات

وان كانت

وان كانت مستفادة من خارج فهي الحركة القسرية والفاعل للحركة
القسرية طبيعة الجسم المقسور لكن مع انضمام ميل قسري اليها يكون
القاسر علة معدة له ولو كان القاسر فاعلا للحركة القسرية او للميل القسري
لا نبقي كل منهما بانتفائه وليس كذلك ومما يناسب هذا المقام ان الحركة لما
كانت امرا متجددا والذات متدرج الحصول فلا بد ان لا يكون علتها امرا
ثابتا غير متغير اصلا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فالطبيعة
مثلا اذا كانت على صرافة ثباتها كان مقتضاها ثابتا فلم يكن مقتضية للحركة
اذ هي متجددة شيئا فشيئا والثابت من حيث انه ثابت لا يكون
علة للمتغير كما بينا ففي اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من تبدل الاحوال
لا يقال للحركة حيثيتان احديهما حيثية ذاتها وهي توسط الجسم بين مبدأ
المسافة ومنتهاها وهي بهذا الاعتبار ثابتة باقية من اول الزمان الحركة
الى آخره والثانية حيثية النسب التي يلزمها وهي بهذا الاعتبار متجددة
متقضية غير ثابتة فالحركة من الحيثية الاولى مستندة الى القوة المحركة دون الحيثية
الاخرى وهذه الحيثية مستندة الى تلك الحيثية لانا نقول الكلام في استناد
هذه الى تلك عايد بعينه فالحركة الطبيعية يجب ان يكون لها علة متجددة
هي مجموع امرين احدهما ثابت وهي الطبيعة وثانيهما متجدد وهي
الوصولات الى حدود متجددة متبدلة يكون تلك الوصولات حالات
غير ملايمة للطبيعة والا لم تتصور حركة فيوجب الطبيعة بشرط وجود تلك
الحالات العود الى الحالة الطبيعية وعند حصولها ينقطع الانتقال

جزئي عليها وهي الحالات المتجددة وكما ان العلة ذات جهتين
جهة ثبات وجهة تجدد كذلك المعلول باعتبار التوسط والقطع
الثابت للثابت والمنقضي للمنقضي وللقايل ان يقول الكلام
وللقابل ان يقول الكلام في علة تجدد الحالات الغير الطبيعية
مع كل حالة غير ملايمة علة للحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى
غير تلك الحالة ليلا يلزم الدور فلا يزال الحالات موجبة للحركات والحركات
معدة للحالات على الوجه المستمر الغير الدائر الى ان يوجد الطبيعية
الحالة الطبيعية وكذا الكلام في النفس بالنسبة الى الحركة الارادية في ذلك لان
النفس في ذاتها ثابتة فمقتضاها ثابت فلا يكون الحركة الارادية
مقتضى النفس فلابد من انضمام امر اليها وذلك الامر ليس هو التصور الكلي
لان نسبته الى جميع الجزئيات على السوية بل التخيلات الجزئية المنبعثة
عنها الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة ويتجدد كل من
الارادات والحركة بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة
الطبيعية ولا يخفى على المتفطن انه كما لا يجوز ان يكون فاعل الحركة
ثابتا محضا بلا تبدل حال بعد حال كذلك حكم القابل لها فكل ما
يقال في تصحيح نسبة الحركة الى الفاعل يجب ان يقال مثل ذلك في
تصحيح نسبتها الى القابل **فصل** في الزمان مطالب هذا الفصل ثلثة
الاول على انية الزمان اي وجوده والثاني في تحقيق ماهيته والثالث في بيان
كونه غير منقطع البداية والنهاية وقبل الخوض في المطالب ينبغي ان

يعلم

القابل

في التنبيه

يعلم ان الناس قد اختلفوا في الزمان اختلافا عظيما فمنهم من
اثبت له وجودا عينيا ومنهم من نفى وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون
لوجوده منهم من جعله جوهرا ومنهم من جعله عرضا والجاعلون اياه جوهرا منهم من
جعله جوهرا قدسيا غير جسماني ووقفه منهم من زعمت انه واجب الوجود لذاته
ومنهم من جعله جوهرا جسمانيا هو الفلك الاعلى والجاعلون له عرضا اتفقوا
على انه غير قار وهو اما نفس الحركة او غيرها فهذا تفصيل المذاهب واما حجة
كل فريق فحجة المنكرين لوجوده امور الاول انه لو كان موجودا لكان
منقسما والا لزم ارتفاع التقدم والتاخر عن الموجودات وهو باطل
بالبديهة ولزم ان يكون وقت وجود الحادث ووقت عدمه
واحدا فيلزم كونه موجودا او معدوما معا وهو محال واذا كان منقسما
كان بعضه منقضيا وبعضه متجددا اذ لو كان حاصلا بجميع اجزائه
في الحال المذكور فيكون بعضه ماضيا وبعضه مستقبلا وهما معدومان
لا محالة واما الآن الغير المنقسم المحفوف فلم يكن له وجود اما
عندنا فلانه طرف الزمان والشي اذا لم يكن موجودا امتنع
ان يكون طرفه موجودا واما عند مثبتيه فلان الطرف لا يوجد
الا اذا وقع قطع لذي الطرف والزمان عندهم غير مقطوع
من الجانبين والجواب ان الوجود المطلق اعم من الوجود في الآن
او في الماضي او في المستقبل ولا يلزم ان يكون موجودا في الآن
من رفع الاخص رفع الاعم فكما ان المكان اذا كان موجودا لا يلزم

ان يكون موجودا في المكان او في طرف منه كذلك الزماني اذا
كان موجودا لا يلزم ان يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او
في الآن الذي هو طرفه والحجة الثانية لو كان الزمان موجودا
لكان بعض اجزائه قبل البعض كما بينا فتلك القبلية لا تكون بالذات
اما اولا فلان العلة من حيث هي علة وجب الحصول مع المعلول و
ههنا يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر واما ثانيا فلان
الجزء المفروض علة اما ان يكون علة لماهية الجزء الاخر او للازم
من لوازم ماهيته او لامر عارض له او نقول هكذا اما ان يكون
علية الجزء المتقدم لماهيته او للازم ماهيته او لامر عارض له فعلى
الاولين يلزم كونهما متحدين بحسب الماهية والا لزم كون العلة علة
لنفسها وهو محال فكل جزء يفرض في الزمان يجب ان يكون مخالف
الماهية للجزء الاخر لكن الاجزاء الممكنة الانفراض في الزمان
غير متناهية وتخالفها بحسب الماهية لا يتوقف امتياز بعضها عن بعض
على الفرض فالممكن من الاقسام الغير المتناهية يجب ان يكون
حاصلا بالفعل فلم يكن الكل متمايزة فكل واحد من تلك الاجزاء
غير قابلة للانقسام والا لكانت له اجزاء متمايزة حاصلة بالفعل
فلم يكن واحدا وقد فرض كذلك هف فيلزم تركب الزمان من
الآنات المتتالية المستلزم لتركب الجسم من الاجزاء الغير المتجزية وقد
بين بطلانه وعلى الثالث وهو كونه علة لامر عارض لماهية الجزء المتاخر

او كون

او كونه علة لامر عارض له يلزم جواز صيرورة الغد امس والامس غدا
وذلك محال وايضا اذا كان الجزء المتاخر مما يمكن ان يكون بعينه
متقدما كان حصول القبلية له بسبب وقوعه في الزمان المتقدم وكذلك
القول في الجزء المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان هذا خلف
فثبت ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية ولا
بالطبع ولا بالشرف بعين ما ذكرناه ولا بالمكان وهو ظاهر فهو اذن
بالزمان لان اضافة التقدم منحصرة في الخمسة باتفاق الفلاسفة
فيكون للزمان زمان وينتقل الكلام الى ذلك الزمان وهكذا
الى غير النهاية والجواب ان المتقدم والمتاخر اذا لم يكونا جزئين
من اجزاء الزمان يجب ان يكون اتصافهما بالتقدم والتاخر لا
لاقترانهما بجزئين يكون احدهما قبل والآخر بعد واما اذا كان
جزئين من اجزاء الزمان فلا يلزم ان يكون كل منهما في زمان اخر
اذ التقدم والتاخر من العوارض التي تعرض لاجزاء الزمان لذواتها
لا لملاحظة امر اخر معها فما به التقدم والتاخر هو نفس اجزاء الزمان
سواء كان المتقدم والمتاخر هي او غيرها فكل جزء من اجزاء الزمان
هو نفس القبل والقبلية باعتبارين كما ان ذات الباري هو نفس الوجود
والوجود باعتبارين والجوهر المجرد في ذاته نفس المتصل والاتصال
باعتبارين وكذلك التاخر الزماني هو المعية الزمانية فان المعين اذا
كانا غير جزء من اجزاء الزمان كان ما به المعية بينهما امر ثالث هو جزء

من الزمان واما اذا كان احدهما جزءا منه كان ذلك الجزء
ما به المعية فيكون معاً ومعية باعتبارين فان قيل فالزمان
اذا كان لذاته متقدما ومتاخرا وكل ما كان كذلك فهو
من المضاف فالزمان مجرد اضافة فنقول ليس مفهوم الزمان
مجرد التقدم والتاخر بل هو مقدار يقتضي التقدم والتاخر لذاته
فهو لذاته من مقولة الكم ولكنه لذاته يقتضي ان يكون معروضا
لهذين الوصفين لانه لا معنى له الا التقدم والتاخر كما
ان الهيولى لذاتها جوهر لكنها لذاتها تقتضي القوة والاستعداد
للاشياء لا انها محض الاستعداد حتى يكون من مقولة
الاضافة هذا ما ذكر في هذا المقام وظني انه يعود اشكال
عليه بعض تلك الاجزاء لبعض بعينه فان كون بعضها متقدما
وبعضها متاخرا مع تشابهها وتساويها في الحقيقة النوعية لا
بد له من امر زايد على ذاتها يكون سبباً لامتياز بعضها عن
بعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح والجواب بان اجزاء الزمان
يمتاز بعضها عن بعض بذواتها الشخصية وهوياتها غير متعين فانه
ان جاز هذا جاز ان يقال في كل شيئين من نوع واحد انهما متمايزان
بذواتهما من دون مميز واجزاء الزمان اشتركت في الماهية
والمحل فلا بد من مميز والحق في الجواب ان الزمان متصل واحد
في الخارج ولا جزء له بالفعل ولا بالقوة بحسب الخارج فلا حاجة الى مميز

بعدم
شيئين

خارج

خارجي ليمتاز شيء منه عن شيء واما بحسب الوهم والتصور فانه يمتاز
بعض اجزائه عن بعض بالتقدم والتاخر والقرب والبعد مما يؤخذ
في الوهم مبدا والبعد عنه ولا يبعد ان يمتاز ايضا بحسب كوكبته
في الاجزاء السماوية من مقابلاتها ومقارناتها وغيرها من الاوضاع
التي تحدث فيما بينها والحجة الثالثة ان المعقول من الزمان
ما به يتقدم الاشياء بعضها على بعض ويتاخر بعضها عن بعض
بالتقدم والتاخر اللذين يمتنع ان يوجد المتقدم والمتاخر منهما
معا وهذا المعنى يوجد في غير الجسمانيات والمتغيرات فان الباري تعالى
يصدق عليه انه قبل حادث عند عدمه ومع كل حادث عند وجوده
فاذا قطعنا النظر عن ساير اقسام التقدم من العلية والشرف والطبع وجدنا
النظر الى ذاته تعم كان موجودا مع عدم الحوادث وهو الآن موجود
مع وجودها فكانت قبليته تارة ومعيته اخرى كقبلية ساير الاشياء ومعيتها
فاذا كانت هذا النحو من القبلية والمعية فيما يستحيل عليه الحركة والتغير فعلمنا
ان حصول التقدم والتاخر بهذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان
المتعلق والجواب ان نسبة الباري الى جميع الموجودات نسبة واحدة هي
المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانيات بالنسبة الى الباري
القيوم فكانها توجد بالنسبة اليه تعالى مرة اما مبدعاتها فلا في زمان و
اما كائناتها فكلاً في زمانها فيعبر عن نسبته تعالى الى المبدعات بالسرمد و
عن نسبته تعالى الى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات

لو كان موجودا لكان متعلقا
بالمادة الجسمانية والحركة
والتغير مع ان هذا المعنى

بالحركة

واحدة

بين هذه المواضع

بعضها الى البعض ممتنع واما حجة من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته
هو ان الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته امر محال وكل ما يلزم من فرض
عدمه محال فهو واجب لذاته اما الكبرى فضرورية واما الصغرى فلانا
لو فرضنا عدم الزمان قبل وجوده او بعد وجوده لكانت القبلية والبعدية
زمانية فقد لزم من فرض عدمه فرض وجوده فتجويز العدم على الزمان
تناقض والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم لذاته لا يقتضي استحالة
مطلق العدم وواجب الوجود لذاته ما يمتنع جميع انحاء العدم لذاته
والزمان لا يابى لذاته ان لا يوجد اصلا وان ابى لذاته ان يعدم
بعد كونه موجودا واما ظن كون الزمان جوهرا قايما بنفسه مفارقا عن
المادة المنسوب الى افلاطون الالهي وشيعته من الاقدمين فمبناه
التحرز عن مضايق الشبه الواردة على مذهب المعلم الاول من كون
الزمان مقدار الحركة قالوا لا يبعد في بحث ذات الزمان تغير اصلا
ما لم يعتبر نسبته الى المتغيرات فما لم يقع فيه شيء من الحركات والتغيرات
لم يكن فيه الا الدوام والاستمرار وان وقع فيها شيء منها حصلت له
قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل
انما هي من قبل تلك المتغيرات واستصوب ذلك الراي الامام حيث قال
في شرح عيون الحكمة ان الناظرين لمذهب ارسطاطاليس في ان
الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث
المتعلقة بالزمان الا بالرجوع الى مذهب الامام افلاطون والاقرب

عندي

عندي ما في الزمان وفي المدة هو مذهب افلاطون وهو انه
موجود قايم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات
الموجودات الدايمة المنزهة عن التغير يسمى بالسرمد من هذا الاعتبار
وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات
فذاك هو الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات
مقارنة معه فذاك هو الزمان وقال ايضا واما مذهب افلاطون
فهو الى المعالم البرهانية الحقيقية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد و
مع ذلك فالعلم التام ليس الا عند الله تعالى والجواب ان هذا النظر يفسخ
بما سياتي من تحقيق ماهية الزمان لما هو ذو تقدم وتاخر في ذاته لا يوجد
المتقدم منه مع المتاخر بحسب الذات وماهية تتعلق بامر متغير لذاته بعضه
فايت وبعضه لاحق ومثل هذا الامر الذي وجوده على سبيل حدوث امر فامر
لا يكون الا ماديا فالزمان متعلق بالمادة بتوسط الحركة فلا يكون مفارقا
كيف ولو لم يكن الزمان منقضيا سيالا في ذاته لكان الشيء الذي تقدم و
تاخر وهو محايد فوه الحس وبالجملة لو لم يكن في الموجودات شيء يكون متقدما و
متاخرا بالذات لا يوجد التقدم والتاخر في شيء من الاشياء بالعرض و
ذلك الشيء هو المسمى بالزمان واذا كان الزمان منقضيا متجددا لذاته استحال
ان يتعلق وجوده بالمفارقات عن المادة اذ لا تجدد ولا سنوح في عالم القدس
فضلا عن ان يكون هو بنفسه جوهرا قايما بذاته مفارقا عن المادة ووهم
من جعل الزمان جسما هو الفلك الاعظم لزعمه ان كل شيء في الزمان وكل شيء

في الزمان وكل شيء في الفلك في المقدمتين على التقدير حقيقة لا ينتج الا
ان بعض ما يوجد في الزمان يوجد في الفلك واما من جعل الزمان نفس الحركة
فاستدل عليه بامرين الاول ان الزمان منقض متجدد والحركة ايضاً
كذلك والجواب اما اولا فبان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتجان واما
ثانيا فبان الاوسط غير متكرر اذ التقضي والتجدد في الزمان بالذات و
في الحركة بالعرض كما هو رأي الجمهور وبالعكس كما هو رأي البعض الثاني ان كل زمان
يحس بحركة لا يحس بزمان والجواب ان هذا لا يوجب الاتحاد فان ههنا
وجوها من المغايرة والفرق بينهما يدفع كونهما واحدا منها ان الزمان
يوجد في حد الحركة السريعة دون العكس ومنها ان حركة تكون اسرع
من حركة ولا يكون زمان اسرع من زمان ومنها انه قد تكون حركتان
معا ولا يكون زمانان معاً ومنها ان جزء الزمان زمان وجزء الدورة
ليس بدورة ومنها ان الحركتين قد يتحدان في الزمان وما به
الاختلاف غير ما به الاتحاد ومنها ان السريع هو الذي يقطع المسافة في
زمان اقصر لا في حركة اقصر وكذلك حكم الحركة الاولى الفلكية فهذه حجج
اصحاب هذه المذاهب الفاسدة في الزمان واجوبتها واما تحقيق ما ذهب
اليه اهل الحق فيه ففيه برهانان اما الاول وهو المناسب لمسلك الالهيين
وبهذا ذكره الشيخ الرئيس في النمط الخامس من الاشارات فتقريره ان
الشيء اذا كان عدمه مع وجود شيء آخر فاذا صار موجوداً كان ذلك
الشيء متقدما عليه باعتبار اقترانه مع عدم هذا الحادث وهو باعتبار

اقترانه

80

اقترانه مع وجوده فيتقدم اي الشيء المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان ذاته
قد يوجد مع ذات المتاخر بخلاف قبلية الاب بالقياس الى الابن
فان جوهر الاب قد يوجد مقارنا لجوهر الابن واما قبليته للابن فلا يوجد
مع جوهر الابن فاذا قبلية زائدة على ذاته ولا باعتبار وصف
لازم لذاته فانه ايضاً يظهر بطلانه بما ذكرنا من ان ذات المتقدم
يوجد مع زوال وصف التقدم وذلك عند كونه مقارنا لوجود ما
يتقدم عليه ولا نفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضاً ولا
باعتبار مركب من اعتبار نفس وجود المتقدم وعدم اعتبار نفس المتاخر
اذ قد يتحقق هذه الهيئة التركيبية بعد كما اذا فرضنا وجود الاب مع العدم
الحاصل للابن بعد الوجود مع انه ليس بهذا الاعتبار متقدما على ابنه بل
متاخرا عنه ولا ذات الفاعل فانه قد يكون قبل ومع وبعد و
بالجملة لابد لعروض القبلية والبعدية من امر يكون عروضهما له لذاته
اذ كل صفة يتصف بها شيء او اشياء لا بالذات فلابد لها ان
تنتهي الى ما يتصف بها بالذات لاستحالة التسلسل ولا يجوز ان
يكون المعروض بالذات للقبلية والبعدية امورا متفاصلة غير
منقسمة يقتضي كل منها لذاته سبقاً على لاحقه ولحوقاً لسابقه
اذ لو فرضنا متحركا يقطع بحركته مسافة يكون بين ابتداء الحركة وانتهائها
قبليات وبعديات متوفقة وتحصره الى متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء
المسافة والحركة فاذا تحقق قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة

على سبيل الاتصال والانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون
ما هو المعروض بالذات لتلك القبليات والبعديات امرا لا يزال
يتصرم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التصرم
والتجدد عنه ويكون جزء منه لذاته بعد ويمتنع لذاته صيرورة
القبل منه بعدا او البعد منه قبلا وهذا هو المعنى بالزمان والبيان
الثاني المناسب لمسلك الطبيعيين فهو احد مقاصد هذا الفصل الذي
اشار اليه المصنف بقوله اذا فرضنا حركة وقعت في مسافة على مقدار
اي مرتبة من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطا منها
واتفقتا في الاخذ والترك وجدت البطيئة قاطعة من مسافة
البطيئة وربما اتفقتا في احدهما فقط فيتفق مقطوعا بهما من
المسافة واذا فرضنا معها اخرى على مرتبتها من السرعة واتفقتا
في الاخذ والترك وجدتهما قاطعتين لمقدار واحد من المسافة و
ان ابتدأت احديهما ولم تبتدأ الاخرى ولكن تركتا معا او
يكونان على عكس ذلك وجدت احديهما يقطع مسافة اقل
مما يقطع الاخرى واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة و
تركها امكان اي امر محدود ليقطع مسافة معينة بسرعة معينة
واقل منها ببطوء معين وليس هو نفس شيء من المسافة او الحركة
او السرعة والبطوء فان كل واحدة منها يختلف مع الاتفاق
فيه ويتفق مع الاختلاف فيه واعترض الامام الرازي في المباحث

المرقية

لمسافة اقل من
مسافة السريعة
والسريعة قاطعة
لمسافة اكثر منه

المرقية على هذا البرهان بانه قد اعتبر فيه السرعة والبطوء المأخوذ
في مفهوميهما الزمان وكون الحركتين معا في الاخذ والترك و
ليست هذه المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بالزمان
فقد اشتمل البيان على الدور واجاب عنه بان المطلوب بهذا
البيان اثبات حقيقة الزمان على الوجه المخصوص من كونه
كمية للحركة فان العلم بوجوده من الاوليات ولهذا قيل الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية والعلم بوجوده كاف في القطع بتحقق هذه
الامور والمناسب ههنا ان يقال ان الغرض ههنا اثبات
الزمان على وجه يترتب عليه اثبات كونه مقدارا للحركة وربما
يجاب بمنع توقف العلم بتحقق هذه الامور على العلم بوجود الزمان
في الخارج فان المنكرين بوجوده في الخارج يعترفون بكون شيء
مع شيء ويكون حركة اسرع من حركة وانما يتوقف ذلك على
ملاحظة الزمان في الجملة سواء كان موجودا خارجيا او وهميا
فيمكن ان ذلك يجعل ذريعة الى اثبات وجوده في الخارج والحق
ان المتوقف على ملاحظة الزمان انما هو تصور حقائقها لا
العلم بوجودها وذلك من البديهيات انما هو هذا الادراك وهذا
الامكان قابل للزيادة والنقصان فانه اذا انضعفت المسافة
بعينها او كل من السرعة والبطوء بعينه حصل امكانان متساويان
كل واحد منهما نصف الامكان المفروض اولا وايضا فان في الوجود حركات

الا المعية

اي الموجود

كثيرة مختلفة في الاخذ والترك اذ فيهما جميعا والامكانات الواقعة بين اخذ
تلك الحركات وتركها متخالفة بالزيادة والنقصان وكل قابل للزيادة
والنقصان بالذات فهو مقدار اذا كان متصلا واحدا و
ذلك الامكان كذلك فيكون مقدارا اما ان قبوله للزيادة والنقصان
بالذات فلان العقل اذا نظر اليه وجده قابلا لهما مع قطع النظر عن الحركات
والمسافات وغيرهما من الاشياء وهذا يدل على ان قبوله لهما انما هو
بالذات واما انه متصل واحد فلانه لو كان منقسما الى امور غير منقسمة لادى
ذلك الى تركب المسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لانطباقها على الحركة المنطبقة
على المسافة واذا ثبت انه مقدار فنقول كل مقدار اما ثابت اي قار الذات
مجتمع الاجزاء في الوجود معا او غير ثابت وذلك الامكان مقدار غير ثابت
اذ لا يوجد اجزاؤه معا لانه لو كان مقدارا ثابتا لكان اما مقدار المسافة
او المادة المتحرك اي الجسم وكل منهما باطل اذ على الاول يلزم كون جميع الحركات
الواقعة في مسافة واحدة او مسافات متساوية في ذلك الامكان وليس متساوية
كذلك وعلى الثاني يلزم كون زيادة المادة بزيادته ونقصانها
بنقصانه ويلزم كون الاصغر جسما اسرع حركة والاكبر ابطاء وفي النجاة
بعكس ما ذكرناه لانه قال هذا المقدار لو كان مقدارا للمادة لكان بزيادتها
زيادة ولو كان كذلك لكان كل ما هو اسرع اكبر واعظم واعترض المادة
عليه صاحب المباحث المشرقية بان هذا المقدار في الاسرع ليس اعظم مما
في الابطاء حتى يلزم ان يكون الاسرع اعظم بل ما هو في الاسرع اقل مما

في الابطاء لان الاسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان اقل فاذا
الصحيح ان يقال لو كان هذا المقدار للمادة لوجب ان يزداد المادة
بزيادته فيلزم ان يكون الابطاء اعظم لان هذا المقدار في الابطاء
اعظم ويمكن توجيه كلام الشيخ بوجه لا يرد عليه شيء بان يقال
معناه لو كان هذا الامكان مقدارا للمادة يلزم ان يكون ما هو
الاسرع في الحركات الطبيعية وهو الذي يكون مقدار جسميته اكبر لشدة
الميل الطبيعي فيه كما سنبين في موضعه يكون ازيد في هذا المقدار و
ليس كذلك بل الامر بالعكس فان ما هو الابطاء فيها وهو الذي
جسميته اصغر وميله اضعف يكون ازيد في هذا المقدار فههنا امكان
مقدار غير ثابت وهو المعنى من الزمان فثبت انيته واما المطلب الثاني
الذي هو تحقيق ماهية الزمان فهو ما اشار اليه بقوله وهو مقدار الحركة اولا كمية متصلة
لانه ثبت انه كمية متصلة فهو لا يخ اما ان يكون مقدار الجسم او لهيئة
قارة من هيئات الجسم او يكون مقدارا لهيئة غير قارة منها لا سبيل الى
الاول اي كونه مقدار الجسم او لهيئة قارة لان الزمان غير قار
وما لا يكون قارا لا يكون مقدار الجسم او لهيئة قارة وقيل لانه يلزم
ح ان يوجد الشيء بدون مقداره اللازم له
له اذ مطلق المقدار لازم للشيء ذي المقدار كما يحكم به الفطرة واعترض
عليه العلامة القوشجي في حواشيه على شرح هذا المختصر بان الجسم اذا بعض
تحرك الكمية يكون الكم الغير القار مقدار الجسم القار ولا يبقى الجسم بالحركة
وتحقيقه

ذو المقدار بدون مقداره ورد عليه كما هو منقول في الحواشي
الفخرية بان الكم الذي يتحرك فيه الجسم ليس غير قار لاجتماع اجزائه
نعم افراد كمية هذا الجسم غير مجتمعة وهذا لا يقتضي غير قاريته وفرض افراد
الكم في تلك الصورة اقول الاولى في الجواب ان يقال ان الكم
الذي يتحرك فيه الجسم له فرد واحد زماني تدريجي لا يخ المتحرك عنه في
زمان حركته ولعل افراده تنقص الحركة في ان كل لو وجد منها فلا يلزم
في خلو الجسم عن مقداره لا في الزمان ولا في الآن بخلاف ما اذا
كان الزمان مقدار الامر قار فانه لا محالة يلزم خلو ذلك الامر عن مقداره
في كل ان فرض اذ لا يكون للزمان فرد آني اصلا فهو مقدار
لهيئة غير قارة وكل هيئة غير قارة فهي الحركة هذا موافق لما ذهب اليه
شارح الاشراق من ان الغير القار بالذات منحصر في الحركة والزمان — الشيخ
غير قار بواسطة الحركة فعلى التقدير المذكور لا يلزم كون الزمان حركة
وكونه مقدارا لنفسه واما ايراد النقض على كلامه بساير الامور التي
قد تحصل على سبيل التدريج كالمقولات التي يقع فيها الحركة
وكحدوث السطح الغير القار والجسم التعليمي الغير القار فيما اذا قطع
الجسم بنصفين وكالخط الغير القار الحاصل من حركة الكرة على السطح
المستوي على ما ذكره في الحواشي الفخرية فمبني على عدم التفرقة بين
الاتصاف بالشيء بالذات والاتصاف به بالعرض واما ما اجاب به
صاحب الحواشي عن بعض هذه النقوض بقوله لما كانت الحركة — منقوض

تدريجية

تدريجية انتهى لا تحصل السطح الغير القار اذا قطع الجسم بنصفين اذا
القطع تدريجي والحاصل في كل آن من زمان القطع امر منقسم لا
سيما له الجزء فالحاصل في كل ان مجتمع الاجزاء لا غير قار وحصول
الخط من حركة الكرة على السطح ثم لما عرفت من ان روابها عين موضع
الملاقات لا يكون في آن بل لا يحصل الا بالحركة وهي في زمان
الحركة غير ملاقية للسطح كما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا نفي الملاقات
فاقول فيه وجوه من الخلل غير خفية على من استحضر الاصول التي قد
ذكرناها وما ذكره الشيخ في الشفاء ليس الا نفي الملاقات الآنية عن
الكرة للسطح في زمان حركتها عليه لا نفي الملاقات الزمانية
بينهما عنهما فالزمان مقدار الحركة ولهذا من غفل عن الحركات غفل
عن الزمان كما وقع لاصحاب الكهف ولقوم من المتألهين على ما
حكينا في المعلم الاول واما المطلب الثالث الذي هو كون الزمان غير مقطوع
البداية والنهاية فهو قوله ونقول ايضا ان الزمان لا بداية له ولا
نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا توجد مع
البعدية وكل قبلية لا توجد مع البعدية فهي زمانية ومعروضها بالذات الى نفس
اجزاء الزمان لما ذكرنا من ان معروض [illegible] العدم الذي وصف بالقبلية اذ
هذه الصفة منه اذا تحقق بعد البعد ولا لنفس شيء فرض سابقا غير [illegible]
اجزاء الزمان هذه كالفاعل وغيره اذ قد يوجد مع البعد وبعده ايضا
ولا لنفس مجموع وجود السابق وعدم اللاحق بلا اعتبار امر اخر اذ قد يتحقق

الا بعد البعد فثبت انه اذا فرض عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجامع
مع البعدية يكون الموصوف بالقبلية عدمه لنفس لا وجوده فيكون قبل الزمان
زمان هف ففرض عدم الزمان يستلزم فرض وجوده وهذا معنى
قول المعلم الاول من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث
لا يشعر به لا يوجد مع القبلية البعدية وكذلك لو كان له نهاية لكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا توجد مع القبلية فيكون زمانية بالبيان المذكور
فيكون زمانية بالبيان السابق لبعد الزمان زمان هف ولما ثبت ان
الزمان من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فالقول في الجسم
والحركة كالقول في الزمان وهذا احدى الشبهات للقائلين
بقدم العالم ويمكن دفعها لا بما تشبث به طائفة من المتكلمين من ان تقدم
عدم الزمان على وجوده لا يجب ان يكون زمانيا كما ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على وجوده بعض آخر منها لا يكون زمانيا
والا لزم ان يكون للزمان زمان بل هو نوع آخر كالتقدم بالزمان وبالشرف
والرتبة والعلية والطبع فكما عقل نوع آخر من التقدم في الزمان بحيث
لا يستدعي زمانا فليعقل مثل ذلك في تقدم عدم الزمان على وجوده
حتى لا يلزم ان يكون ذلك التقدم زمانيا لانك قد علمت ان تقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض زماني كيف وقد ذكرنا ان مصداق الحمل
ومطابق الحكم بهذا النحو من التقدم والتاخر نفس اجزاء الزمان
لما ذكرنا من ان معروض القبلية والبعدية الذي بلا ملاحظة امر آخر غيرها

ولا بان

٢ عنها

ولا بان الحوادث الماضية يجري فيها الزيادة والنقصان
وكل ما كان كذلك فله بداية لان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
يجب ان يكون موجودا ومجموع الحوادث من حيث هو مجموع مما
لا وجود له في الخارج فلا يحكم عليه ثبوتيا خارجيا بل بان يقال
اما اولا فهو انا لا نم ان الزمان لو كان له بداية وجب ان
يكون له عدم قبل وجوده اذ التناهي في المقدار سواء كان قارا
او غير قار لا يستدعي المسبوقية بالعدم فكما ان تناهي البعد
المكاني في مقداره لا يستدعي كونه مسبوقا بعدم فكذلك حكم
تناهي الزمان فان مجرد تناهيه لا يوجب مسبوقيته بعدم سابق عليه
وكما ان تناهي الفلك الذي هو محدد جهات الامكنة لا يستلزم
تاخره عن امر متقرر موجود او موهوم خلاء او ملاء تاخرا مكانيا
فكذلك تناهي الزمان الذي هو محدد جهات الازمنة وعرش
الزمانيات لا يستلزم تاخره عن امتداد زماني موهوم او موجود مقارن لشيء
او غير مقارن تاخرا زمانيا وان كان الوهم يعجز عن ادراك تناهيه كما
يعجز عن ادراك انه ليس وراء الفلك الاعلى شيء لا خلاء ولا ملاء واما
ثانيا فهو ان الزمان لما كان امرا متصلا موجودا في الخارج
كما بينا فيجري فيه اكثر البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق
والتضايف والوسط والطرف والحيثيات والاعتذار بعدم وجود
اجزائه مجتمعة غير نافع في نفي جريان تلك البراهين لانه وان لم يجتمع اجزاؤه

٢ فالحوادث الماضية بداية
٢ حكما
٢ اجزاء
٢ مجد

في حد واحد ولم يميز بعضها عن بعض في مدارك المحبوسين في
مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنها في الواقع موجودة
بوجود واحد شخصي وبالنظر الى المبادي العالية على الزمان والمكان
وما هو اعلى منها مجتمعة التشخص متوافقة الحضور فلا فقد ولا غيبة هناك الا
للامور المتخيلة بل كل ما يكون وجوده تدريجيا بالقياس الى زماني فهو دفعي
بالقياس الى المراتب الرفيعة وكذلك كل ما هو غايب عن مكاني فهو حاضر
عندهم في ... والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق في الزماني
والمكاني بالنسبة الى الزماني الاخر والمكاني الاخر واما بالنسبة الى القدوس
الحق وحزب من ملايكة فلا يتصور شي منها بوجه من الوجوه فاذا كان
الزمان في الواقع وبالقياس الى المفارقات والحق الاول موجودا متصلا قارا
فلا مجال لمنع جريان تلك البراهين ولقايل ان يقول لما كان المتناهي
والنهاية من باب المضاف والمتضايفان متى كان احدهما بالفعل كان
الاخر بالفعل والكان بالقوة كان بالقوة فنقول الكان للزمان نهاية
في الوجود كانت نهاية لا محالة انا فلا يخ اما ان يكون وجود الان
مع الزمان مقارنا له فيكون للزمان معيه ومقارنة في الوجود مع الان
وهذا بط لان الزمان منقسم والان غير منقسم فكيف يكون بينهما مطابقة
واما ان يكون وجوده متقدما على وجود الزمان فيكون الان بالفعل حيث يكون
الزمان بالقوة مع انهما متضايفان والمتضايفان لا يكون احدهما بالفعل
والاخر بالقوة وهذه الشبهة قد سنحت لي في سابق ايام التحصيل وقد عرضتها

عي

85 على استادي ادام الله ... ومجده فافاد ان الزمان على تقدير
التناهي لا يجب ان يكون له طرف بالفعل فان التناهي قد يطلق
بمعنى قطع الامتداد في جهة تماديه وقد يطلق بمعنى تناهي العدد العارض
للمقدار بسبب تجزيته باجزاء متساوية وقد يفارق المعنى الثاني
المعنى الاول كما في محيط الدايرة فليكن الزمان ايضا من هذا
القبيل هذا اقول ويمكن الجواب عنها بوجوه اخر الاول انها
منقوضة بالحركة الحادثة فان بدايتها ان كانت موجودة فلا يخ اما
يكون النهاية بدايتها موجودة معها وهو مح لامتناع المطابقة بين
بداية الحركة ونهايتها وان لم يكن موجودة كان احد المتضايفين بالفعل والاخر
بالقوة فيلزم ان لا يكون شي من الحركات متناهيا الثاني ان
المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون له معنى غير نفس الاضافة وقد
يكون ذاته من مقولة الاخرى قد يعرضها الاضافة وهو المضاف المشهوري
فنقول الكل من الزمان المتناهي والان الذي هو طرفه حقيقة سوى
كونه مضافا وهما باعتبار ذاتيهما لا يجب ان يكونا معا في الوجود
والاضافة انما يعرض لهما في العقل ولا استحالة في وجودهما في العقل
الثالث انا لا نم ان الان له مفهوم محصل بل لا معنى له الا قطع الزمان
وهو امر سلبي فعلى تقدير تناهي الزمان لا يكون له فعلية الوجود حتى يجتمع
وجوده مع عدم الزمان والاضافة انما يعرض له باعتبار تحققه في
العقل وقد قلنا انه لا محذور في اجتماعهما مع الزمان دفعة في العقل واما

بينهما

دفعة

مما تمسك به رئيس الفلاسفة في كتبه كالشفاء والنجاة والتعليقات
والمبدأ والمعاد من انه لو كان الزمان حادثا لامكن فرض حركتين
متفاوتتين متفقتين في المبدأ منتهيتين مع بداية الزمان اما ان يكون ممتنعا او ممكنا فان
امتنع فذلك الامتناع ان كان عائدا الى ذات المقدور لزم انتقال
الشيء من الامتناع الى الامكان وان كان عائدا الى قدرة الله تعالى
لزم انتقاله من العجز الى القدرة وكلاهما محال فاذن هذا الفرض
ممكن فلا يخلو اما ان يمكن ان تبتدئ الحركتان العظمى والصغرى
معا وتنتهيا او لا يمكن وحينئذ ان تبتديا معا وتنتهيا معا فلا بد ان
تتخلف الصغرى عن الكبرى لشيء فما تخلفت عنها هو مقدار ذو تقدم
وتأخر وهو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وهكذا الى غير النهاية
فبامكان وجود الحركات المختلفة يستدل على وجود المادة ثم بعد
ذلك يستدل بوجود المدة على وجود الحركة والمتحرك فهو ليس سلكا برهانيا
بل مبناه على قانون الجدل ومن ثم انما يصح المخاطبة به مع بعض المتكلمين من
المعتزلة حيث يضعون امتدادا ثابتا بين الاول تعالى وبين خلق العالم
ويسمونه اللاوجود كما يضعون فوق محدد الجهات خلاء غير متناه
فان للمبرهن ان يقول على تقدير تناهي الامتداد الزماني يكون
فرض وجود الحركة في اللازمان كفرض وجود الممتنعات بالذات
لا يكون مما يتعلق به القدرة اذ المصحح للمقدورية هو الامكان
وليس قبل الزمان كمية موجودة او موهومة حتى يتمكن

ما هو المفهوم من طبيعة الحركة والممتنع بالذات ص

العقل

العقل من فرض وجود الحركات او حركات فيها بل هذا واشباهه من مخترعات
الوهم وخرافاته فكما ان للوهم ان يتصور كرتين محيطتين بالعالم
السطح المماس من كل منهما السطح الاعلى من العالم بحيث يكون ما بين سطحي احديهما
ذراعا وما بين سطحي الاخرى ذراعين وهذا التوهم لا يوجب تقدير امتداد
خلاء او ملاء فوق المحدد فكذلك حكم فرض الحركتين المختلفتين قبل وجود الزمان
لا يقتضي مدة ثابتة او عدما مستمرا فكما ان فرض الكرتين على الوجه المذكور
محال فكذلك فرض الحركتين محال والشيخ ايضا لم يستعمل هذه الحجة على انه
نظر حكمي بل على انه مسلك جدلي مسكت للخصم كما يظهر من كلامه حيث قال في
الهيات النجاة ان المتكلمين يلزمهم ان يضعوا وقتا قبل وقت بلا نهاية
وزمانا ممتدا في الماضي بلا نهاية وهو مثال جدلي اذا استقصى قاد الى البرهان

الفن الثاني في الفلكيات وفيه ثمانية فصول فصل في اثبات كون الفلك
مستديرا اعلم ان الجهة عبارة عن طرف الامتداد الواقع في ماخذ الاشارة
والاشارة في الحقيقة تخييل الامتداد لا نفسه لانه فعل المشير لكنه يطلق على
سبيل المسامحة او بحسب الاصطلاح على الامتداد الموهوم الذي اخذ من
المشير الى المشار اليه والجهات المعتبرة ست لان الابعاد التي تعتبر في
الاجسام وهي المتقاطعة على الزوايا القائمة ثلثة ولكل منها طرفان فهي
الستة هي الجهات الست التي تقع اليها الاشارة وهي قد تكون
موجودة متمايزة بالفعل كما للمكعب وقد يكون بالقوة والفرض كما للكرة
اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار البعد

الوصل بين راسه وقدميه حين هو قايم وهو طول قامته بالفوق والتحت
والفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يلي قدميه بالطبع والثانيان
طرفا الامتداد الوضعي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين
ما يلي اقوى جانبيه غالبا والشمال ما يقابله والثالثان منهما طرفا الامتداد
ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات
بل الاجسام وان لم يتمايز اطرافها كالفلك فانه قد يشبه الفلك بحسب الحركة الشرقية
بان يكون احد قطبيه علوه والقطب الآخر سفله وجهة الشرق منها يظهر تلك
الحركة يمينه تشبيها بالجانب من الانسان يظهر منه قوة حركته وجهة الكوكب
وسط شماله قدامه وما يقابله خلفه اذا علمت هذا فنقول اثنان من هذه الجهات
الست وهما الفوق والتحت حقيقيان لان الفوقية والتحتية ثابتان بالطبع
يتوجه بعض الاجسام في حركته الطبيعية الى احدهما والبعض الآخر منها
بالميل الى الاخرى ولهذا لا يتبدل احدهما بالاخرى اذ ليس ثبوتهما
باعتبار اضافتهما الى الشيء الخارج عنهما فليس فوقية الفوق باعتبار وقوعه
فيما يلي راس الانسان ولا تحتية التحت باعتبار وقوعه فيما يلي قدميه
بل الوضع الطبيعي للانسان هو ان يكون كذلك فاذا انقلب هذا الوضع
بالانعكاس لم يبق الانسان على الوضع الطبيعي لا ان ينقلب الفوق
تحتا وبالعكس بخلاف الاربع الباقية فانها ليست بحقيقية فان كونها
تلك الجهات ليست باعتبار نفس الحقيقة بل باعتبار اضافتها
الى ما هو خارج عنها بل كل منها عند التحقيق جهة فوق او تحت

اعتبرت

اعتبرت معها اضافة الى شيء فصارت لها جهة والى مقابل ذلك
الشيء اخرى فصارت لها جهة اخرى مقابلة للجهة الاولى ولهذا
يتبدل تلك الاضافات فان اليمين مثلا بالحقيقة جهة فوق او تحت
اعتبر كونها واقعا فيما يلي اقوى جانبي الانسان وكذا اليسار
احديهما معتبرة معها وقوعها فيما يلي اضعف جانبي الانسان ولهذا ينقلب
اليمين يسارا وبالعكس بانقلاب الاضافتين والى ما ذكرناه اشار بقوله
وباينه اي بباين كون الفلك مستديرا ~~مستديرا~~ ان الفلك بينهما جهتين
متقابلين لا يتبدل لان احديهما فوق والاخرى تحت فان قلت لما كان
جهتا الفوق والتحت على ما قررتم ما يلي راس الانسان وقدميه بالطبع
فالتبدل يجري فيهما كما يجري في الجهات الست وذلك لان الشخصين القائمين على
طرفي قطر من الارض راس كل منهما ما يلي تحتا بالقياس الى الآخر وكذلك
العكس فكيف قلتم انهما لا يتبدلان قلنا ليس راس كل منهما بالطبع هو ما يلي
قدم الآخر بالطبع فان النسبة التي لراس كل من الشخصين مع الجهة
المحاذية له نسبة طبيعية ليست هي كنسبة قدم الشخص الآخر اليه وكل واحد منهما
اي من الفوق والتحت موجود ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة
اي الامتداد الذي ياخذ ويقع فيه الحركات المستقيمة ومتى كان كل واحد منهما
كذلك اي موجودا ذا وضع غير منقسم في ذلك الامتداد كان الفلك جسما مستديرا
وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك اي لو لم تكن ذات
وضع لما امكنت الاشارة اليها لامتناع الاشارة الى الامور المجردة عن

الوضع ولو لم تكن موجودة لما امكن انتهاء المتحرك اليها ففي كلامه لف ونشر غير

مرتب فاندفع ما اورده الشارح المحقق من انهم جوزوا الاشارة الى النقطة المتوهمة

المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح والى السطح المتوهم

في وسط الجسم مع عدم وجودها لعدم تركب المقادير من الغير المنقسمات فلا

يلزم كون المشار اليه موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه

او وجود المحل الذي يتوهم المشار اليه فيه ولا يخفى عليك ان كون الغاية في الحركة الاينية

منتهى انما لا ينافي توجه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية

فعلى هذا لا يرد المنع على المقدمة الاستثنائية المطلوبة في الكلام لكنا نقول

لكن اتجاه المتحرك الى الجهة ممكن بل واقع فان الاجسام العنصرية يتحرك

بعضها الى جهة الفوق وبعضها الى جهة التحت وان لم يكن نفس الجهة

علة غائية لحركتها بل الوصول اليها والقرب منها واذا علم ان توجه

المتحرك اما ان يكون الى موجود بالفعل او الى امر سيوجد بالحركة بالجهة وظاهر ان

لا يتحصل نفسها بالحركة فيجب ان يكون موجودا بالفعل اما قبل الحركة او معها

وانما قلنا انها غير منقسمة في امتداد ماخذ الحركة لانها لو انقسمت فلا اقل

من ان يكون له جزءان فاذا صارت المسافة مقطوعة ووصل

المتحرك الى اقرب ولا يكون لا بعد الجزئين فاما ان يسكن او يستمر على حركته

فان سكن لزم ان يكون المقصد هو الجزء الاقرب ولا يكون للابعد

دخل اصلا اذ لا يراد بالمقصد الا ~~…~~ ما ينتهي اليه الحركة او الى

لوصول المتحرك اليه وان لم يسكن بل تحرك فاما ان يتحرك عن المقصد اولا

المقصد

المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد

لم يكن اقرب الجزئين من الجهة فثبت ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة في

ماخذ الحركة واذا ثبت هذا وتم حقية المقدم فنقول في بيان الملازمة ان كل موجود

منها اما جسم او جسماني لكنها ليست بجسم لعدم قبولها الانقسام في امتداد ماخذ الحركة

ووجوب كون الجسم قابلا للانقسام في كل امتداد فهي اذا موجودة جسمانية

لا لبطال ما سوى الجسم من ذوات الاوضاع الجوهرية فوضعها لا يكون بالذات

بل بامر آخر يحددها ويعين وضعها فنقول كل محدد الجهات ليس في خلاء

لامتناع تحققه ولا في داخل محدد ملائم متشابه اي جسم متشابه من حيث انه متشابه سواء لم

يوجد فيه اختلاف اصلا كالجسم الذي لا يكون متشابها او وجد فيه اختلاف ولكن

لا يكون تحديد الجهتين من حيثية اختلافه والاحتمال الاول وان كان محالا في نفسه لكن

~~لا يكون~~ اثبات محدد الجهات لا يتوقف على الاستحالة وكما كانت الجهتان

مختلفين بالطبع ضرورة تشابه الحدود المفروضة في الملاء المتشابه وعدم تحقق الامور

المختلفة بالذات فيه فلا يكون احدهما مطلوبة اي النقطة لبعض الاجسام كالنار والهواء

بالطبع والاخرى متروكة لذلك البعض ومطلوبة لبعض آخر كالارض والماء بالطبع

لا يقال عدم اختلافهما انما يلزم اذا لو كان تحددهما في ملاء واحد متشابه فلم

لا يجوز ان يكون تحددهما متخذ ملائين متخالفين لانا نقول هذا يستلزم عدم

تخالف الجهتين لان كل واحد منهما على هذا التقدير يجب ان يتعين في ملاء

لكن الحدود في الملاء الواحد فرضية صرفة وتعيين بعضها لان يكون جهة منها

دون غيرها مع تشابهها في كونها فرضية ترجيح بلا مرجح فبقي الجهتان غير متحققتين لكن

مرتبة من مراتب البعد ارجح بان يكون ذلك الجسم محددا لها دون غيرها

قوله اذا كان البعد داخلا فلان في غير الكرى لا يوجد حد يكون

غاية البعد عن جميع ما عداه على محيط فان كل نقطة تفرض في المضلعات

اذا كانت له غاية البعد عن حد يكون له غاية القرب من حد اخر فان

الحدود في الجسم المضلع كالمكعب موجودة بالفعل فكل نقطة تفرض فيه

مايليه من النقط الوسطانية الى واحد من السطوح يكون البعد من الوسطانية

بالنسبة الى السطح المقابل له فالنقط الوسطية لا تكون غاية البعد

بالنسبة الى سطح ما فلا يوجد في المضلع نقطة هي غاية البعد فعلى هذا

لا يرد ما قيل انه ان اريد بالغاية الدخلي غاية البعد عن مجموع نهايات الجسم

من حيث المجموع وان لم يكن غاية البعد عن كل واحد من نهاياته

فهذا المعنى كما لا يوجد في غير الكرة لا يوجد في الكرة ايضا اذ المركز

المركز ليس غاية البعد عن كل قطعة من محيط الكرة لانا نقول محيط

الكرة سطح واحد والنقط الغير المركزية كلها اقرب اليه من المركز واختلاف

تلك النقط قربا وبعدا بحسب الاجزاء المفروضة في المحيط غير معتبرة للتشابه

على مجرد الفرض والتوهم والامور الغير المحققة غير معتبرة فيكون

المركز غاية البعد فيه فالكان المحدد جسما كريا فيتحدد بمحيطه جهة القرب

عنه وهي الفوق وبمركزه جهة البعد عنه وهي التحت وان لم يكن كريا لا يتحدد

به الا احد الجهتين وهي الفوق دون الجهة الاخرى فلا يتحدد به جهة السفل

فما فرضنا محدد الجهتين لا يكون محددا لهما هف والا كان محدد الجهات باجسام

بالتأمل

بهما مختلفين هف وكذا الحال فيما فرض تحددهما بالخلاء وحده غير متشابه كما يظهر

الصادق فاذا تحدد الجهات حيث كانت حقيقة جسمانية غير متعينة في الخلاء

الخلاء متشابه انما يكون في اطراف ونهايات خارجة عن الخلاء المتشابه سواء

كانت اطرافا ونهايات له او لغيره كجهة التحت فانها تتحدد بمركز الفلك

وهو نهاية للخط المار من المحيط اليه وخارجة عن الخلاء المتشابه الذي هو الفلك

التعدد المستفاد من لفظ الجمع يحمل على التسامح وتقييد الخلاء بالتشابه لمجرد

ما هو الواقع بلا توقف بيان المقصود على ذكره ههنا ومتى كان كذلك

اي يكون الجهات متحددة ومتعينة باطراف ونهايات خارجة عن الخلاء

المتشابه كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او

باجسام متعددة فان كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي

ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل لان جهة السفل غاية البعد عن جهة

الفوق لانهما متقابلان بالطبع فان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع

هاربة عن الاخر بالطبع وايضا احدهما مايلي رأس الانسان بالطبع

والاخر مايلي قدميه بالطبع فهما طرفان متقابلان لامتداد واحد و

يلزم من ذلك ان احدهما في غاية البعد عنه بالضرورة والا لتبدلت

جهة السفل بالنسبة الى ما هو ابعد منه عن كونها سفلا وصارت

فوقا بالنسبة اليه ولا يتحدد به اي بالجسم الغير الكري غاية البعد اما

اذا كان البعد خارجا فظاهر انه لا يتحدد بالكري ولا بغير الكري اذ

كل بعد يفرض انه البعد الابعد من جسم يمكن فرض بعد ابعد منه و لبس

وجب ان يحيط بعضها ببعض والا اى وان لم يكن بعضها محيطاً
ببعض لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو البعد عن بعضها لم يكن فهو قريب
من الاقرب من الاخرى في بعض الجهات وكل ما يفرض غاية البعد المحدود
بل يكون غاية القرب من البعض الاخر في الامتداد الواصل بينهما
ان يقال ان لو كان كل واحد من الجسمين المتباينين محددا فانما يتحدد
به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين منهما اصلا لان البعد عنهما اما في الداخل
او في الخارج وفي غاية البعد الخارج عن الجسم غير متحدد به كما علمت وغاية البعد
الداخل عن احدهما انما تتحقق اذا كان كريا وكانت نقطة المركز غاية البعد عنه
فهي لا تكون غاية البعد عن الاخر لان البعد الداخل في احدهما خارج
عن الاخر والبعد الخارج عن الجسم لا يتحدد به وايضا يلزم على تقدير تحدد احدى
الجهتين بالقرب من كل واحد من الجسمين المتباينين ان لا يكون تلك الجهة
واحدة متعينة بل يكون جهة الفوق جهتين مختلفتين لان القرب من احدهما البعد عن
الاخر لان قرب كل جسم يستلزم البعد عن الجسم المتباين له لكن الفوق جهة
واحدة متعينة يقصدها بعض الاجسام بالحركة المستقيمة ويتركها البعض
الاخر فلا يكون محدد القرب جسمين متباينين لا يقال ان يكتفي في تحديد
الجهتين بجسمين متباينين باعتبار القرب فقط من غير احتياج الى اعتبار
البعد بان يكون الجسمان المتباينان مختلفين بالطبع ويحدد القرب كل
منهما واحدة من الجهتين اللتين هما الفوق والتحت لانا نقول لما كانت كل
تلك الجهات متقابلتين حتى ان البعد فرض من احدهما كالفوق مثلا في

جانب الجهة الى الجهة الاخرى التي تقابلها وهي السفل وبالعكس فعلى
التقدير المذكور لا يلزم ان يكون البعد عن احد الجسمين قربا من الاخر
لاحتمال وقوعه في سمت غير الامتداد الواصل بينهما فالبعد عن
احدهما الذي ليس قربا من الاخر يكون جهة حقيقية مغايرة لكل من
جهتي القرب والبعد منهما اذ كل جهة راجعة الى الجهة الحقيقية كما مر ذكره
لكن المعلوم من الجهة الحقيقية ليس الا الفوق والتحت فقد علم ان المحدد لو كان
اجساما فيجب ان يكون بعضها محيطا بالاخر وبه يحصل المط لان المحيط
من تلك الاجسام اما ان يكون كريا اولا فان لم يكن كريا لا يتحدد
به الا جهة القرب منه واما جهة البعد عنه فلا يتحدد اصلا سواء كان
المحاط به كريا او غير كري لان مركز المحاط وان كان غاية البعد عنه
لكن لا يكون غاية البعد عن المحيط الغير الكري وان كان المحيط كريا فهو
كاف في تحديد الجهتين باعتبار محيطه ومركزه على ما ظهر بيانه ويقع حشوا
لا دخل له اصلا في تحديد الجهة من حيث انها نهاية جهة السفل و
بين الاعتبارين فرق وان خفي على بعض محدد الجهات يجب ان
يكون جسما واحدا كريا ولزم مما ذكرنا كونه محيطا بالاجسام المستقيمة
الحركة فثبت ان الجهة الحقيقية اذا كانت موجودة ذات وضع غير
منقسمة في امتداد ماخذ الحركة كان الفلك كريا فيحصل المط وهو ان
الفلك المحدد واما اثبات ما سوى الفلك المحدد من الافلاك وبيان
استدارتها فيحتاج الى نظر آخر طبيعي او هندسي وللحكماء على كرويته

الافلاك براهين منها طبيعية ومنها تعليمية لو تذكرها الى التطويل و
اما ما نقل عن المعلم الاول وتمسك به صاحب المباحث على كروية المحدد
بانه لو كان مضلعا لزم الخلاء عند خروج الزوايا عن احيازها وكذا
لو كان بيضيا او عدسيا يحتاج الى فراغ وموضع خال وان الكرة لا
تحتاج الى ذلك فهو من الاقناعيات وليس ببرهان فان البيضي لما كان
من دوران القطع الناقص على قطره الاطول والعدسي متولدا من دورانه
على قطره الاقصر فاذا لم يكن الحركة الا على القطر المتولد ذلك الشكل
عليه لم يلزم الا ما لزم من حركة الكرة من عدم الاحتياج الى فراغ ومكان و
الشيخ الرئيس اعتذر كل من معتبر كلام الفيلسوف منها ما قال التامسطيوس
بكتاب السماء انه ينبغي ان يحمل كلامه على احسن الوجوه من ان الحركة الدورية
في الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلاء وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي اذا تحرك
على قطره الاقصر والعدسي اذا تحرك على قطره الاطول وانت تعلم ان كلامه
بهذا الاعتذار لا يخرج عن الشيني او يجوز ان يكون حركة الفلك اذا
كان بيضيا على غير قطره الاطول ممتنعا وكذا اذا كان عدسيا على
قطره الاقصر فلا يلزم الخلاء الا على فرض امر مستحيل فلا محذور فيه و من
الاقناعيات ما يقول الفلاسفة ان الشكل الكري افضل الاشكال فهو اليق
بالجرم السماوي اما ان شكل الكرة افضل الاشكال فلانه ابعدها عن قبول الآفات
والمها بالذات واحوطها للحوزه واحكمها في القوام واصونها عن الآفات
اما الاول فلان المتشكل به انما يكون متصفا بالوحدة الطبيعية

بساير

بساير الاشكال انما يتصف بكثرة عارضية غير طبيعية الاضلاع والزوايا وذلك
ان الوحدة في كل شيء قبل الكثرة واما انها اقدم مما بالعقل والضا اثبات
جميع الاشكال المضلعة يتوقف على اثبات الشكل الكري واثباته لا يتوقف
على اثبات شيء كما يظهر بمراجعة كتب الهندسة فيكون اقدمها بحسب الوجود
العلمي جميعا واما الثاني فلانه ذو مبدا محدود هو المركز وذو غاية
وهي المحيط وذو واسطة محدودة هي البعد بينهما ومتى زيد او نقص منه لم
يكن كريا وليست الحال في الاشكال الاخر هكذا واما الثالث فلانه
على شكل يكون قطرة هنا وباقي القطرة ولكن يشتمل عليه شيء مما هو ولى
في المقدار ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى وانا لموسعون واما
الرابع فلان القانون الهندسي دال على ان الاشكال التي هي ذوات الاضلاع
الكثيرة تنحل الى مثلثات اخرى وليس هذا الصنع متاتيا في الشكل الكروي واما
الخامس فلان الجسم ذا الزاوية يخلو اطرافها عما يقومها على مقاومة المصادم
بخلاف الكري لتساوي جوانبها وعدم رجحان بعضها على بعض في
عروض الآفة ويدل على كروية الفلك من هذا السبيل قوله تعالى
فارجع البصر هل ترى من فطور واما ان افضل الاشكال اليق بالجرم
الفلكي فلان الجرم الفلكي هو اكمل الاجسام فيجب ان يكون مختصا
بهذا الشكل الذي هو اشرف الاشكال فهذه حجة اقناعية على كروية
الفلك ذكرها الشيخ الحكيم ابو الحسن العامري في كتاب الابحاث عن الاحداث
والامام الرازي في المباحث المشرقية فصل في ان الفلك بسيط لم يتركب

معروض للآفات بسبب عروضها للزاوية
اي

اجزاء مقدارية هي العناصر و لا الشيء ركبها في اسمائها وحدودها اقول
التحقيق ان الجزء المقداري يطلق على ما يكون مساويا للكل في
الاسم والحد كما مر جوابه ولا يكون لحقيقة الفلك جزء مقداري على ما حققنا
بل للجسمية كساير الاجسام فلا يكون الفلك مندرجا في شيء من هذين المعنيين
المتحلل اليهما المعنى الاخير والاجزاء المقدارية لحقيقة بعض المركبات
العنصرية كالياقوت والاعضاء البسيطة ليست هي العناصر بل العناصر
اجزاء للجسمية تلك المركبات من حيث انها جسمية واما اجزاؤها من
حيث انها نوع مخصوص فلا يكون الا ما يوخذ معها الصورة النوعية التركيبية
فيندرج تلك المركبات تحت كل من هذين المعنيين الا ما يكون الاسم
والحد للطبيعة ماخوذة مع صفة لا توجد في الجزء كالشريان كما مر فلا فائدة
في تحليل المعنى الاخير الى المعنيين لانه لا يقبل الحركة المستقيمة اي الانتقال
وحتى كان الفلك كذلك كان بسيطا اما بيان انه لا يقبل الحركة المستقيمة
فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة اذا فرض فيه هذه الحركة فانه متوجه الى
جهة وتارك اخرى وكلما هذا شانه اي التوجه الى جهة والترك عن اخرى
على سبيل الامكان وان لم يتحقق بالفعل فالجهات متحددة قبله من حيث
هو كك لان امكان طلب الجهة وتركها انما يكون بعد تحددها وكلما
يتحدد الجهة قبله فهو لا يحدد الجهة لان محددها قبلها فالقابل للحركة المستقيمة لا يحدد
ينتج ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واعترض هذا اشار بقوله والفلك
ليس كك بل يتحدد الجهات فلا يكون قابلا للحركة المستقيمة واعترض عليه بان تحدد

من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة اي بحيث يكون لبعض منها طبيعة و
لبعض اخر طبيعة اخرى فان لبعض من الافلاك وان اتصلت بجرمه
صورة كوكبية او تدويرية او خارجية لكن ليس الباقي لها صورة مخالفة
لتلك الصورة كما في المركبات العنصرية وقد يطلق البسائط في الاجسام على
معنيين اخريين احدهما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس
فيشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعة والاعضاء البسيطة الحيوانية و
المركبات المعدنية وبعض النباتات والاخر ان يكون كل جزء مقداري منه
مساويا له في الاسم والحد فيخرج منه الافلاك وبعض من الاعضاء البسيطة
فان الاسم قد يكون موضوعا للطبيعة بشرط اتصافها بصفة مخصوصة
لا توجد في الجزء وحدت باعتبار ذلك الاسم كالشريان مثلا فانه
لما اشترط التجويف وطولانية الشكل والحركة والسكون في وضع ذلك
الاسم وكذا في حده لم يصدق على جزئه غير مشارك له في تلك الصفة وان
شارك في اصل طبيعته فقط وفي اسم وضع لها وكذلك الفلك فان اسمه موضوع
للطبيعة الفلكية بشرط اتصافها بالاستدارة فلا يصدق هذا الاسم على جزء
لانتفاء هذا الشرط عنه هكذا قيل ولي ان اقول لو كان اسم الفلك موضوعا للطبيعة
مع قطع النظر عن الشرط المذكور لما صدق ايضا على جزئه لان جزء الفلك
ليس فلكا بحسب الحقيقة كما مر بيانه في مبحث الكل وقد حلل بعضهم المعنى
الاخير الى معنيين بتقسيم الجزء الى ما هو بحسب الحقيقة والى ما هو بحسب الحس فقال
يندرج الافلاك والاعضاء البسيطة في المعنى الثاني دون الاول اذ فيها

الجهات قبل الاجسام التي هي ذوات الجهات والحركات المستقيمة بالجسم المحدد
يوجب كون ذلك الجسم متقدما عليها لان محدد الجهة لما كان سببا لها يكون
متقدما عليها فهي لا يتصور ان توجد متاخرة عن تلك الاجسام لان المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم كما مر في بحث التلازم بين المادة والصورة فذلك
المتقدم اما بالعلية واما بالطبع وكلاهما محال لان اما الاول فلاستحالة
كون الجسم علة فاعلية كما بين في موضعه واما الثاني فلان المحدد كما سبق
محيط بساير الاجسام وتقدم المحيط على المحاط يوجب امكان الخلاء كما
تبين في اثبات تكثر العقول وهو ممتنع وجوابه ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهات والحركات المستقيمة ليس من حيث انها اجسام
بل من حيث انها ذوات جهات فيجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث انها ذوات
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث انه محدد ولا
نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب رفعه رفع المتاخر
من غير عكس ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان
مركبا فاما ان يكون كل واحد من اجزائه البسيطة على شكل طبيعي او لا
او قسري او البعض على شكل طبيعي والبعض الاخر على شكل قسري لا سبيل
الى الاول والا لكان كل واحد منها كريا لان الشكل الطبيعي للبسيط هو
الشكل الكرة لان الفاعل الواحد الذي هو الطبيعة في القابل الواحد
الذي هو الجسم لا يفعل الا واحدا متشابها وكل شكل غير الكرة والكان

١٤٠

93

مما لا زوايا له كالاشكال المفرطحة والخلق ففيه اختلاف ابعاد عن المركز
واختلاف امتداد في الطول والعرض والطبيعة البسيطة لا تفعل من
نوع واحد الا فعلا واحدا الكرى شكل الامر في الكرة المجوفة الصادرة عن
الطبائع البسيطة او العنصرية اذ يوجد فيها اختلاف سطحين اول
دفعه بان حقيقة كل من كليات الافلاك والعناصر تقتضي لذاتها ان يكون
له مكان خاص ووضع خاص ويوجد لكل منها ايضا لا يقبل الا مقدارا معينا
فالطبيعة اقتضت اولا في مادة كل منها مقدارا معينا في موضع معين فاقتضت
بعد ذلك الشكل البسيط الاشكال المتصورة في حق ذلك الجسم فحصل التجويف
بمقتضى الطبيعة بالذات بل بالعرض ثم ان بعض الفضلاء قد اراد
عن حصول الكرة المجوفة عن الطبيعة البسيطة فافاد قاعدة يتصور بها
افراز كرات العالم بعضها عن بعض بوجه لا يلزم حصول كرة مجوفة بالذات
عن طبيعة واحدة وقال ان العالم الجسماني كان اولا كرة مصمتة متشابهة
فحصل في شطر منه وهو من اقصى التاسع الى المركز هيئة مفصلة بها انفصلت و
افرزت كرة مصمتة متشابهة وبقيت فوقها كرة مجوفة هي الفلك التاسع ثم
وضعت من اقصى السابع الى المركز هيئة اخرى مفصلة بها انفصلت و افرزت
كرة اخرى مصمتة ايضا فبقيت فوقها كرة مجوفة ايضا هي الثامن وهكذا
حصلت هيئات في كل باق الى ان ينتهي الى كرة الارض وليس شيء
من هذه الهيئات المفصلة المتضايفة الواردة بعضها على بعض بصورة
منوعة ويتعلق لكل باق من الافراز والتفصيل نفس مجردة او صورة منوعة

ولما كان بين تلك الهيئات وتعلقات النفوس والصور بالبوق معية ذاتية لم يلزم
خلو جسم في مرتبة عن نفس او صورة تكون مبدا ميل وضعي مستدير او ميلي
مستقيم وبهذه الصورة يتصور افراز الكواكب والتداوير والخوارج لتحريكات
غير متصلة او غير متشابهة انتهت الفاظه والعجب ممن ارتاضت نفسه بالرياضات
الفلسفية وفني عمره في تحقيق المعارف الحكمية الالهية ثم اتى بما لا يمكن تصحيحه
بالكلام القياسي ولا هو ببديه في نفسه لوجوه من الخلل والخبط الاول انه
يلزم على تصويره كون الوجود اولا متعلقا بجسم واحد ليس له في نفسه احدى
النفوس والصور الطبيعية غير الصور الامتدادية وانما اكتسبها بتلك النفوس و
الصور بعد الافراز بواسطة تلك الهيئات المفصلة وقد علمت بطلان هذا القول
بما سبق في مباحث التلازم بين المادة والصورة من ان الجسم لا يتكمل
له وجود بمجرد الصورة الامتدادية ما لم يقترن به صورة اخرى طبيعية ولا المادة
بل الايجاد تابعة في وجودها لوجود صورة اخرى تسبق الايجاد الهيولى
كما يظهر بتامل حال التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة من تبدل
الايجاد الصورة النوعية الثاني ان تعلق هيئة مفصلة ببعض معين من
ذلك الجسم المخلوق اولا دون بعض اخر منه مع كونه واحدا متصلا غير
متمايز الاجزاء ترجيح بلا مرجح الثالث انه يلزم ان يكون لجميع العالم
الجسماني هيولى واحدة وهو خلاف ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان
هيولى كل فلك مخالفة لهيولى فلك آخر ولهيولى العناصر الرابع
انه يلزم ان يكون لنفس كل كرة عالية دون واحد من نفس كل كرة سافلة

يكون

لكون الهيئات الكمالية الفائضة على السافلة اكثر مما على العالية والنكتة
ان الجرم الاكمل تفيض عليه النفس الاشرف فعلى قاعدته جرم الارض يلزم
ان يكون اكمل من جرم الفلك الاقصى فيلزم ان يكون لها نفس ونفسها اشرف
من نفس الفلك الاقصى وان يكون الارض دائمة الحركة الوضعية عشقا
وشوقا الى المبدا الواهب وهو مستبعد جدا الخامس انه مما تواردت عليه براهين
الفلاسفة ان لكل كرة من الكرات الفلكية عقلا مفارقا تتشبه
به نفس تلك الكرة في تحريكاتها وتتشوق اليه وان تلك العقول مبادي فاعلية
لذواتها فتعين تلك الافلاك ومفيض اجرامها انما يكون تلك العقول
الفعالة المتقدمة عليها لا الهيئات الطارية عليها العارضة لها
المتاخرة عنها السادس انه على ما صوره يلزم ان لا يكون شيء من
الاجرام التي هي فوق الارض كرة مستقلة بل يكون حالها كحال
المتممات الفلكية لكن لا يبالي هذا النحرير بالتصريح كما فعله السابع
ان ما ذكره ينافي قولهم كل جسم فله شكل طبيعي اي صادر عن طبيعته لان
ما سوى الارض والكواكب من الاجرام الفلكية والعنصرية يلزم ان
لا يكون لها عنده على ما صوره شكل طبيعي صادر عن طبايعها الثامن
ان قوله ولما كان بين تلك الهيئات وبين تعلقات النفوس والصور
بالبوق من المفروزات معية ذاتية لم يلزم خلو جسم في مرتبة عن نفس او
صورة مشتمل على تناقض لانه لو لم يكن لتعلق النفوس او الصور
بالبوق متوقفا على التفصيل والافراز يلزم صدور الكرة المصمتة

عن كل منهما على ما هو مقتضى الطبيعة الواحدة عنده فينهدم بناء
ما هو بصدده من البيان الى غير ذلك مما يخالف اقوال الحكماء
وبنا فی ما هو الحق فی الواقع ولو كان كل منها كرة يلزم تحقق الخلاء
فی فروج تلك الاجزاء ولا يستحال ان يحصل من مجموعها سطح واحد [واحد]
كرى متصل الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الفلك مجموع كرات
متلاقية بينها فروج منضلعة حسب تلاقی الكرات فلا يلزم من تلاقيها
سطح واحد كرى متصل الاجزاء لكن وجود مثل هذا السطح ضروری
ليتحدد به جهة الفوق فقط ولا سبيل الى الثانی والثالث لانه لو لم يكن
كل واحد منها كرة بل يكون جميعها او بعضها منها غير كرة يكون
طالبا للشكل الطبيعی عند زوال القاسر فان القاسر لا يكون دائما
كما بين فی مظانه فيكون قابلا للحركة المستقيمة فان تبدل الاشكال
لا يتاتی الا بالحركة الاينية ومنع ذلك لجواز كونه دفعيا مكابرة
هذا خلف لانها متقدمة على المحدد لتقدم الجزء على الكل فلها
مدخلية فی تحديد الجهات فلو كانت قابلة للحركة والا كانت [الدينية]
تلك الحركة على دايرة مركزها مركز العالم لكانت الجهة متحددة
لا بها هذا ح بيانه ان الفلك لو كان مركبا من اجزاء موجودة
متغايرة بعضها عن بعض لكان سطحها الظ منقسما فی الخارج [متفارزة]
الى سطوح فيكون جهة الفوق متعددة يكون كل واحدة منها
قائمة ومتحددة بجزء واحد من الفلك فاذا تحرك ذلك الجزء حركة اينية

على

على اى نحو كان يلزم خلاف ما هو المفروض واعلم ان امكان
الحركة الاينية فی جسم يتوقف على وجود الجهة وتحددها بجسم اخر اذ على
تقدير عدم الجهة وعدم تحددها لكانت الحركة الاينية ممتنعة فاندفع ما فی
شرح القاضی من كون اللازم هو تقدم الجهات على حركتها لا عليها
وكذا ما فی الحواشی الفخرية عليه من ان اللازم على هذا الفرض امكان
الحركة المستقيمة لا القبول المفارق للفعلية والمستحيل هو فعلية الحركة
المستقيمة لا امكانها مطلقا وقد علم مما ذكرنا سابقا من ان مذهبهم
ان القاسر لا يكون دائميا فاندفع ما فيها ايضا من ان اللازم ح
ان يكون التخيلية مستحيلة فی نفس الامر وان كانت ممكنة بالذات واعلم
ان للفلاسفة فی اثبات كروية الفلك طريقين الاول من جهة
كونه محدد الجهات وقد مر بيانه والثانی من جهة كونها حافظة
للزمان وبيانه ان حركته لما كانت دائمة فلو كان مركبا من اجزاء
مختلفة الطبايع لكانت اجزاؤه مستدعية بطبايعها الى
الانفكاك والميل الى احيازها الطبيعية وطبيعة المركب وان
قسرت الاجزاء على الاجتماع لكن لا يزول بالكلية فيغلب عليها
~~قوة طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول بالكلية فيغلب عليها~~
قوة طبايع الاجزاء وتتخلل فينقطع الحركة بزوال سببها هذا
وهذا الحكم واحكام المذكورة فی الفصول الآتية من احكام محدد
المكان والزمان لكنهم يعممونها فی ساير الافلاك بنوع من الحدس

فصل

[margin: المقارن]
[margin: التخيلية / التخيلية / لبساطة]
[margin: متداعية]
[margin: بالتغير بتغير قوة طبيعة الكل وتضعف بسبب قوة طبايع الاجزاء بالتدريج الى ان يزول]

في ان الفلك المستديرة قابلة للحركة هذا الفصل مشتمل على اثبات امور ثلثة
احدها ان الفلك قابل للحركة المستديرة وثانيها انه ليس في طبعه ميل
مستقيم اما الاول فالبرهان عليه قوله لان كل جزء من الاجزاء المفروضة
فيه فله وضع معين ومحاذاة معينة بالقياس الى ما في جوفه وحصول
هذا الوضع له ليس من مقتضى طبيعته اولا لخيص بما ان الطبيعة تقتضي حصول
وضع معين ومحاذاة معينة لذلك الجزء بالقياس الى غيره لتساوي
جميع الاجزاء المفروضة الفلكية في الطبيعة بل كانت لكل منها طبيعة خاصة
تقتضي وضعا معينا ومحاذاة معينة لزم ان يكون الفلك ذا اجزاء مختلفة الطبايع
فلا يكون بسيطا وقد ثبت كونه بسيطا هف واما اشتمال بعض الافلاك على
الكواكب والتداوير والخوارج فلا يوجب نقضا لما علمت انها امور حاصلة من الفواعل
لا لاجل تفاوت في اجزاء القوابل وعلمت ايضا ان مقتضياتها
ليست مخالفة لمقتضيات بوا في الاجزاء فلا وجه لتخصيص هذا الحكم لاجل
ذلك بالمحدد وعدم جريانه في غيره من الثمانية كما في الحواشي
الفخرية واذ قد ثبت ان الاوضاع الحاصلة للاجزاء الفلك
ليست من مقتضيات طبيعتها المشتركة فكل جزء يمكن نظرا الى طبيعته ان
يزول عن وضعه ويصل الى موضع جزء آخر ولا يمكن ذلك الا بالحركة على
وجه لم يخرج الاجزاء عن كونها متصلة واحدة لئلا يلزم الخرق والالتيام
لعدم جوازه المستقيم عليه كما في العناصر فثبت كون الفلك قابلا للحركة المستديرة
واورد عليه بان الفلك لو كان قابلا للحركة المستديرة لكان حركته الى

جانب

جانب معين لامتناع الحركة الى جميع الجوانب وحركة الفلك الى جانب معين مع
تساوي نسبته الى ساير الجوانب لبساطته يوجب ترجيحا من غير مرجح وهذا محال
واجيب عنه بان التخصيص المذكور اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك
لا تقبل الا الحركة المخصوصة الى الجهة المعينة او لان الغاية بالسافلات
لا تحصل الا بهذا النحو من الحركة او لان نسبة كل مبدائية المفارق الذي
هو معشوقه لا تحصل الا بتلك الحركة وفي الحواشي الفخرية لنا ان نورد مثل هذا
المنع في اصل الدليل بان نقول يجوز ان يكون مقبول وضع معين للاجزاء
لازما لا لنفس الطبيعة بل لامر اخر وان لم نعلم بخصوصه اقول هذا المنع
لا يقدح في صحة الدليل بل يقرره لان حصول الوضع المعين اذا لم يكن
لنفس الطبيعة لكانت نسبة الطبيعة الى ساير الاجزاء نسبة واحدة فكان
الفلك في ذاته قابلا لساير الاوضاع ونحن لا ندعي ههنا غير هذا وفي
شرح القاضي قد انضم الى الايراد المذكور ايراد آخر وهو قوله وايضا اذا
تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن
دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقط المفروضة
فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة في ذلك البسيط فاختصاص البعض للقطبية وبرسم الدايرة الصغيرة
والكبيرة للحركة البطيئة والسريعة وانه ترجيح بلا مرجح اقول تعين هذه الامور
من توابع تعين الحركة فلا ترجيح من غير مرجح ولعله لصدد توضيح الايراد المذكور
او لا لصدد في ذكر ايراد آخر على الدليل والا لكان الظاهر من كلامه هو الاخير

ولقائل ان يقول ان الحالة التي تقتضي كون جزء من الفلك قريبا
من محدبه وجزء آخر قريبا من مقعره بحيث يمتنع تبدل احدهما بالآخر
مع تشابه الجميع في الطبيعة فلتلك مقتضية لكون كل جزء من الاجزاء على وضع
مخصوص ومحاذاة مخصوصة مع كونها متحدة الحقيقة لكن يجاب بان الفلك
لما كان متصلا واحدا وكانت اجزاؤه فرضية فلو تبدل الجزء الفوقاني
الجزء التحتاني يلزم الخرق والحركة المستقيمة وهو ممتنع بخلاف تبدل الاوضاع
للاجزاء المفروضة بالنسبة الى ما في جوفها فانه لا يوجب الحركة المستقيمة بل
يتأتى ذلك بالحركة الوضعية الغير الممتنعة على الفلك اقول وهذا الجواب ليس بشيء
لان جواز الحركة المستديرة على الفلك يخرج امكانها في الواقع هو اول البحث.
والتجويز العقلي الذي هو مجرد الاحتمال العقلي لعدم قيام البرهان عنده
على امتناعه لا يوجب تساوي الطرفين في الواقع ولا ينافي تعين احدهما
فيه اذ الاول اعم من الثاني والعام لا يوجب الخاص ولا ينافي نقيضه والاولى
ان يقال كون بعض اجزاء الفلك فوقا وبعضها تحتا امر تقتضيه جسمية
الفلك لذاتها بخلاف اوضاعها المعينة بالقياس الى ما عداها مما في
جوفها فانه لا يتصور في شيء الا بان يكون لاجزائه بعضها الى بعض خارج
يتحقق اختلاف تلك الاجزاء بالفوقية والتحتية واليسرية واليمينة
من ضروريات هويات الجسم ووجوده واما نسبتها الى الامور الخارجية
فهي ليست من الضروريات التي لا يوجد الجسم بدونها فالاولى ليست معللة
بشيء بخلاف الثانية فانها تحتاج في ثبوتها الى علة فعلتها في الفلك ان
كانت

كانت الطبيعة الفلكية او امرا لازما لها يلزم المحذور المذكور وان كانت امرا مفارقا
لها يلزم امكان التبدل المستلزم لقبول الحركة الوضعية لامتناع الحركة الانية
واما الثاني فاليه اشار بقوله الضمير يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير تحرك
به والميل حالة في الجسم مغايرة للحركة يقتضي الطبيعة بواسطتها الحركة لو لم يعق
عائق او نعلم مغايرته لها لوجوده بدونها في الحجر المرفوع باليد والزق المنفوخ
المسكن تحت الماء والاولى ان لم يكن في الفلك مبدأ ميل مستدير لما كان قابلا للحركة
المستديرة لكن التالي كاذب فالمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن في
طبعه مبدأ ميل مستدير المناسب اما ترك الظرفية والاقتصار على الضمير او
ترك لفظ مبدأ او كون الطبع بمعنى الحقيقة والاخير اولى لما قيل المستدير
الخالي فلا يكون فيه ميل اصلا او الميل اما ان يكون طبيعيا او قسريا
فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة لان الميل كما ذكرنا آلة للطبيعة في احداث
بدون تلك الآلة محال واذا امتنعت الحركة المستديرة على الفلك لما كان قابلا
لها فتثبت الملازمة وبطلان التالي يعلم بما سبق من البيان وفي هذا المقام
وامثاله سؤال مشهور لم يدفعه احد تقريره ان الامكان الذاتي في شيء لا ينافي
امتناع وقوعه لاجل عدم علته بل لامتناع الذاتي كعدم المعلول الاول
فانه ممتنع وقوعه بواسطة كون علته وهو انتفاء الواجب ممتنع مستحيلا لذاته
فامكان الحركة المستديرة للفلك لا ينافي امتناع وقوعها لاجل عدم علتها
التي هي الميل المستدير اقول يمكن دفعه بان هذه المسئلة وامثالها
يحكم على شيء بحكم من جهة قبوله الذاتي وامكانه الخطر بخواطر احكام الوجوه

الا انما يطرد في الابداعيات وهو ما فوق الكون دون عالم الاتفاقات
والاسباب العارضة التي قد تمنع القابل عن ما يستحقه لذاته ويصده عما
يستوجبه بحسب قابليته وذلك لان العلل للاسباب التي هناك ذاتية والامكانات
فيها كاشفة عن وجوبات ناشية عن علل الحابية واما حكاية امكان العدم
للمعلول الاول فالوجه في ذلك ان الامكان فيه مجرد اعتبار عقلي لا ثبوت
نفس الامر بل عند ملاحظة الماهية بنفسها مجردة عن جميع غيرها فهي بهذا
الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلا يثبت لها بحسبه وبالجملة للفلاسفة قاعدة
كلية ثابتة عندهم بحسب اصولهم الفلسفية هي ان كل كمال وخير وفضيلة يمكن
لشيء في عالم الابداع بحيث لا يؤدي الى شرور وفساد في النظام فهو واجب الصدور
من الواهب الجواد الخالي عن النقص والبخل والتغير فبهذه القاعدة
يثبت هذه المسئلة ونظايرها ولا شبهة في ان ذات الفلك وقبولها
مطلق الحركة المستديرة امور سابقة على الاكوان الاتفاقية والموانع
العرضية وانما قلنا انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل
الميل المستدير القسري من الخارج لانه لو قبل الميل القسري وتحرك من خارج
لتحرك بتلك القوة القسرية في عين تلك المسافة والا اي وان لم يكن زمان
حركة الجسم الثاني مع ان الثاني ذو عايق طبيعي والاول عديم العايق
مع عايق غير طبيعي مشترك بينهما فرضا لكان الشيء الذي هو الحركة مع العايق
الذي هو الميل الطبيعي كهو لا معه هف وذلك لان الزمان الاقصر له نسبة مقدارية
لا محالة الى الزمان الاطول لان الزمان مقدار حركة وكل مقدار

من نوع واحد لا بد ان يكون بينهما نسبة مقدارية ولتكن زمان ذي الميل
عشر زمان عديم الميل مثلا فاذا فرضنا ذا ميل آخر ميله اضعف
من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل مثل نسبة الزمان الاقصر الذي
لحركة عديم الميل الى الزمان الاطول الذي لحركة ذي الميل الاول فلا
غيره فيتحرك ذو الميل الثاني بتلك القوة القسرية ويقطعها في زمان عديم
الميل مثل مسافة حركة عديم الميل لان الحركة يزداد سرعتها وينقص زمانها
ويطول بقدر انتقاص القوة الميلية المعاوقة وازديادها التي
في الجسم المعين وفي المسافة المعينة فكلما كان المعاوق فيه اقل كان زمان
حركته اقصر وكلما كان الميل اكبر كان زمان حركته اطول لانه لو انتقص
شيء من القوة المعاوقة التي في الجسم ولا يزداد السرعة اللازمة لقصر الزمان
وازدياد شيء منها ولا ينقص السرعة اللازمة لطول الزمان لم يكن القوة
الميلية مانعة من الحركة هف واما بطوء الحركة القسرية في الاجسام المتخلخلة
كالقطن والاجسام الصغيرة الحجم كالذرات فانما هو لاجل قلة المعاوق
والاحتمال فيها الا لاجل انتقاص القوة الميلية المعاوقة فلا يرد به النقض
على هذه القاعدة فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لا ميل فيه متساويان
في الزمان المستلزم لتساويهما في السرعة وهو محال واعلم انه لا بد لكل
حركة من امور ثلثة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطوء وكل
حركتين متفقتين في امرين من هذه الامور فلا بد من اتفاقهما في الثالث
ايضا وكل متفقتين في واحد من هذه الامور فلو اختلفا في احد الامرين

٢ الاول
٣ مثل
٧ اي مسافة
والبطوء
امرين

الباقين على نسبة فلا بد من اختلافهما في الامر الآخر منهما على تلك النسبة
فان اتفقتا مثلا في حد من السرعة والبطوء واختلفتا في الباقين كانت
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي واذا
اتفقتا في المسافة واختلفتا في الباقين كانت نسبة السرعة الى البطوء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل واذا اتفقتا في الباقين
كانت نسبة السرعة الى البطوء كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وعلى
هذا فذو الميل الاول وعديم الميل من الاجسام الثلثة لما لم يكن اتحادهما
في احد الباقين مفروض الاتحاد في تلك الاجسام اما باعتبار الزمان كما فعله
غيره وهو اللازم او اتحادهما في المسافة وعلى التقديرين فالخلف اللازم
هو اتفاق الحركتين في الامرين من الامور الثلثة المذكورة مع اختلافهما
في واحد منهما واما ما اورد في هذا المقام من عدم امكان ذي ميل
يكون نسبة ميله الى ميل ذي الميل الاول كنسبة الزمانين او المسافتين
لاحتمال انتهاء الضعف في الميل الى ما لا اضعف منه ثم على تقدير تحقق ميل
يكون على النسبة المذكورة عدم تسليم كونه معاوقا للميل القسري لجواز
توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا توجد بدونها ثم الحكم
بكون نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقين عددية ممنوع
بان مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات الزيادة والنقصان
في المقادير لا تقف في شيء من الجانبين عند حد لا يمكن لها التجاوز عنه
بحسب الذات وكما ان الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة

ولا

ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا لمانع خارج عن الطبيعة 99
الجسمية فكذلك الميل في تنقيصه وازدياده فانه وان بلغ غاية
الضعف لا اثر في المعاوقة غاية ما في الجواب ان معاوقته تكون
خفيفة والحاصل ان حال ما يتعلق بالمقدار من حيث قبوله الزيادة
والنقصان بتبعية المقدار كحال المقدار في ساير الاحكام كقبول
المساواة والمفاوتة والمعادلة المعدودية والتشارك والصمم
والفرق بينه وبين المقدار بكون تلك الاحكام في احدهما بالذات
وفي الآخر بالعرض واعترض العلامة القوشجي بان الحركة اما ان
يمكن ان تكون بدون المعاوقة في زمان او لا يمكن فان قيل
بعض من زمان الحركة في ذي المعاوق القوي بازاء معاوقته فحينئذ
يزيد من زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق وبما
يقتضيه نسبة المعاوقين وان لم يمكن بطل الاستدلال لابتنائه على فرض امور
يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لا خلو الجسم عن المعاوق
اقول يمكن في الجواب اختيار الشق الاخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال
وذلك لان البرهان ان وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال اذ لو
امكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة التي هي حركتا الجسمين
الآخرين على النهج المذكور امر محال وهو تساوي زماني حركة ذي المعاوق
وحركة عديم المعاوق وقد لزم وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي
انما يكون في زمان الصحيح ومن هذا يلزم ان حركة عديم المعاوق مطلقا

تنقصه
الباب
والعادية
امكن
بازاء نفس الحركة
حاصل
فلكن
فوقوعها لا في زمان
تسليم
المراتب

وهو المط ويمكن اختيار الشق الاول فان الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية
لزمان على التقدير وقوع محال لاينافي الجزم بكونها مقتضية له في
نفس الامر فالجزم حاصل بذلك وح ينتظم ان يستدل هكذا
ايضا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في الاحال
والا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم تساوي عديم المعاوق
وذي المعاوق وانه مح فلم يكن في زمان وهو الضح فوقوع الحركة
من الجسم العديم الميل مطلقا مح وهذا الاعتراض اورده جماعة من المتاخرين
منهم الشيخ ابو البركات البغدادي والامام الرازي بوجه آخر وهو يمكن ان
الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر فيتجمعا واجده
المعاوق وبخص بما حدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة عند
في جميع الاحوال انما اختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها وتخلف
زمان الحركة بعد انضياف ذلك اليه لا يلزم على ذلك التخلف المذكور
وتوضيح ما استفيد من كلام خاتم الحكماء المحقق الطوسي في جوابه على وجه
لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرناها وغيره هو ان قول
المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا فهو ظاهر البطلان
لان الحركة لا تنفك عن السرعة والبطوء الا بانفكاك عن شيء لا يتصور
اقتضاءها امرا بدون ذلك الشيء وان لم يكن ذلك الشيء دخيلا
في الاقتضاء وان عني بها انها مع قطع النظر عن حدود السرعة والبطوء
كنسبة الجنس الى تقتضي قدرا من الزمان فهو ايضا فاسد لان نسبة الحركة

الى حدود

100 الى حدود السرعة والبطوء كنسبة الجنس الى الفصول في البسائط
من الانواع ولا تقوم للجنس في النوع البسيط لا بحسب الخارج ولا
بحسب الذهن الا بالفصل وما لا تقوم له في نفس الامر لا يقتضي شيئا
اصلا وكذا ان كان المراد منه ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من
الزمان والا لزم ان يكون زمان الحركة وزمان بعض منها متساويين و
هو مح او زمان بعض الحركة بعض زمان تلك الحركة بل الحركة من حيث انها
حركة لا تقتضي من الزمان او المسافة الا الامر المطلق واما القدر المعين منهما
فانما يقتضيه الحركة المخصوصة وان كان المدعى ان الحركة مع قطع
النظر عن العايق تقتضي زمانا فنقول ان الحركة مما تقبل الشدة والضعف
بحسب حدود السرعة والبطوء ولا يتصور ما بينهما الا مع حد من تلك الحدود
فلا بد في تحصلها في ضمن مرتبة منها من مخصص والمخصص لا يمكن ان يكون
هو الطبيعة لعدم التفاوت عنها ولا القاسر ايضا لانتهاء القسر الى الطبيعة
كما بين في محله نعم اذا كانت الحركة نفسانية مرتبة منها بقوتها الخيالية يكون
ملائمة لها فينبعث عنها الميل بحسبها وبحسب الميل يتحصل الحركة على حد معين من
السرعة والبطوء بعد وجود الحد من الحركة اللهم الا اذا كانت الحركة نفسانية
فانها تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بحسب تخيل حد ملائم من الحدود وانبعاث
ميل نفساني بحسبه يتحصل لوجود الحركة على ذلك الحد واما في الحركات الطبيعية فلما
لم يكن للطبيعة تفاوت ولا شعور بالملائم وغيرها فلا يتصور فيها ذلك بل هي
بحسب ذاتها لما وان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن وكذا في الحركات القسرية الخ

اذا فرض القاسر على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع بسببه تفاوت ولا له شعور
ايضا بالملايمة وعدمها كما بين في مظانه واذا كان الميل في ذاته امرا مختلفا
متفاوتا مع ان في كل من تينك الحركتين احتيج الى ما يحدد ميلا يقتضيهما وحالا
يتحدد بها فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من مرتبة متعينة من
مراتب الحركة سرعة او بطوءا يجب ان يكون خارجا عن القوة المحركة سواء
كان خارجا عن المتحرك او غير خارج عنه وهو المسمى بالمعاوق الخارجي
والداخلي اما المعاوق الخارجي فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء
والماء بالرقة والغلظ واما المعاوق الداخلي فهو لا يمكن ان يعاوق
الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يقتضي شيئا ويعوق عن اقتضائه
بل انما يعاوق الحركة القسرية كالطبيعة والنفس اللتان هما مبدآن للميل
الطبيعي والنفساني فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي
ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا
كما في مثلنا هذه ووجه الاستدلال في المثلين ان اختلاف المعاوقة
لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة
والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي وكنسبة الزمان الى الزمان

نعضا
لذاته
وجدت
المستثنى

اي القلة بازاء الكثرة في الجدل والكثرة بازاء القلة في الدوائي

على التساوي فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا خاليا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقة يقطعها ويكون لا محالة
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاول على نسبة الزمانين
فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة فيلزم من ذلك
تساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا
في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال فهذا تقرير كلامهم على وجه
يوافق مرامهم ولنرجع الى ما كنا فيه من شرح الكتاب فنقول ان المص لما
استشعر انه يجوز لاحد ان يقول لعل لزوم المح المذكور انما نشأ من امر
آخر غير فرض تحرك الجسم الذي لا ميل فيه من الامور المفروضة المذكورة في
الدليل فنبه على ازالة هذا الاحتمال بقوله وهذا المح انما يلزم من فرض تحرك
الجسم الذي لا ميل فيه او من فرض الميل العرضي نسبة الى الميل الاول كنسبة زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول او من فرض المجموع من حيث هو كذلك
فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن بالضرورة والممكن لا يستلزم محالا وكذا
المجموع من حيث المجموع ممكن اذ لو كان محالا فاستحالته اما ان يكون لاستحالة
احد الجزئين فيرجع هذا المح الى استحالة حركة عديم الميل لا الى استحالة حركة
ذي الميل على النسبة المذكور كما مر او لاستحالة صفة الاجتماع وذلك انما
يكون بعد تحقق التنافي الذاتي بين الامرين كما في مجموع النقيضين فان كلا منهما
ممكن والمح اجتماعهما لا غير وفيما نحن بصدده ليس كذلك لعدم تنافي الاجزاء
فتعين استحالة احد الاجزاء كما اشار اليه بقوله فهذا المح انما يلزم من فرض

فرض
مجموع
الثاني

تحرك الجسم الذي لا ميل فيه اصلا فيكون مح فالفلك لما كان قابلا للحركة
المستديرة فوجب فيه ان يكون مبدا ميل ولما امتنع فيه مبداء الميل
المستقيم كما سياتي فثبت ان مبداء الميل فيه مبداء الميل المستديرة
المط واما الامر الثالث المشار اليه بقوله ونقول ايض ان الفلك لا يكون
في طبعه مبداء ميل مستقيم فالدليل عليه بوجهين الاول ان الحركة المستقيمة
ممتنعة عليه كما سبق عليه فوجود ذلك الميل فيه يكون معطلا ضايعا و
لا معطل في الوجود والثاني انه لما ثبت ان الفلك بسيط ليس فيه
تركيب قوى وطبايع بل له طبيعة واحدة مقتضية للميل المستدير فلا يجوز
ان يقتضي الميل المستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضي
الامرين المتنافيين اي التوجه الى شيء بالحركة المستقيمة والصرف عنه
بالحركة المستديرة هذا خلف قيل ان الميل المستقيم وان اقتضى توجه
الجسم الى جهة لكن المستدير لا نم انه يقتضي صرف كل الجسم لزم
تحقق التوجه والصرف معا من الطبيعة الواحدة بالنسبة الى
وهو مح واما القول بان ذلك الصرف على وجه يعود الى التوجه
بلا منافاة بينهما كما قال في الحواشي ففي غاية السقوط كما يظهر بالتامل
و اعلم ان ههنا ابحاثا الاول ان الطبيعة العنصرية تقتضي الحركة
والسكون باعتبار الخروج عن الحيز الطبيعي والحصول فيه فلم
لا يجوز ان يكون للطبيعة الفلكية حالتان تقتضي ميلا مستقيما
بتوسط احدهما وميلا مستديرا بتوسط الاخرى انما المحال اقتضاء

الطبيعة

الطبيعة امرين متنافيين بالنسبة الى شيء واحد باعتبار واحد فلا الثاني ان
الكرة المدحرجة متحركة وضعية واينية فيكون فيها مبداء ميلين مختلفين
او لم يكن فيها مبداء احد الميلين لما قيل ذلك الميل من خارج
مامر والثالث ان حركة الماء من الهواء الى الارض طبيعية وكذا حركته
منها الى البحر ايض مع ان احدهما الى المركز والاخرى على المركز
فيكون طبيعة واحدة تقتضي توجها الى شيء وهو وسط العالم و
ميلا عنه بحركة لا الى الوسط الرابع ان النار لها مبداء ميل مستقيم
من الوسط وهو ظاهر مبداء مستدير حول الوسط بدلالة حركات ذوات
الاذناب وغيرها والخامس انه قد اسس خاتم الحكماء الحل
الفلكية كبيرة محيط وصغيرة مماسة محاط لها على نقطة مشتركة بين
سطحيها بحيث يكون قطر المحيط ضعف قطر المحاط والنسبة بين حركتيهما
في السرعة هذه النسبة لكن على التكافي فاذا فرض مركزاهما ومركز
الكوكب في مبداء الدور على خط مستقيم هو قطر المحيط ففي تمام الدور
يتحرك الكوكب على قطر واحد منها مرتين صعودا ونزولا فيلزم منه
وعن قولهم كل ما في الافلاك من الكواكب وغيرها لها حركة وضعية على
نفسها اجتماع الميلين المتنافيين والجواب عن الاول فبان اقتضاء
الطبيعة العنصرية الحركة والسكون بالحقيقة اقتضاء شيء واحد وهو
الكون في المكان الطبيعي فان كان ذلك الكون غير حاصل فذلك الاقتضاء
يستلزم حركة محصلة فاقتضاء السكون ليس الا ان السكون امر وجودي

اقتضته الطبيعة فی تلك الحالة بل معناه انها لا تقتضی الحرکة بل اقتضت
نفس ما اقتضته اولا فلم تقتض الاشیاء واحدا هو الحصول فی المکان
الطبیعی واما اقتضاء المیلین الوضعی والاینی فهو اقتضاء امرین متغایرین
لا ینفك احدهما عن صاحبه والضمن الاینی ما هو طبیعی لطلبه المتحرك
علی الاستقامة ولیس من الاوضاع وضع یطلبه المتحرك علی الاستدارة
ولهذا لا یکون الحرکة المستدیرة طبیعیة الجسم بخلاف المستدیرة کما ستعلم هذا ما
ذکروه فی الجواب وانت تعلم ان السوال ان لم یورد بطریق النقض بل
اورد بطریق المناقضة بان یقال لا نسلم استحالة اقتضاء الطبیعة الواحدة
امرین متنافیین وکیف والحال انه واقع فی الطبیعة العنصریة فلا یمشی فیه
هذا الجواب لانه کلام علی السند اللهم الا ان یدعی مساواة السند للمنع
فیندفع المنع باندفاع السند ویصح الجواب واما عن الثانی فبانا لا نسلم ان الکرة
المدحرجة ذات طبیعة واحدة بخلاف الفلك فانه ذو طبیعة هکذا قیل اقول
الاولی ان یقال ان الکلام ههنا فی المیلین الذاتیین ولا نسلم ان کلا من
المیلین فی الکرة المدحرجة ذاتیان بل احدهما وهو المیل المستقیم فیها ذاتی
لان حرکتها المستقیمة ذاتیة والکائنة بالقسر الاخر وهو المیل المستدیر عرضی
او غیر حاصل لها بالذات وکما ان حرکة کل الجسم حرکة وضعیة ذاتیة بل یتبعها
حرکة جزئیة حرکة اینیة عرضیة کما فی الفلك کذلك قد یکون حرکة جزء الجسم
اینیة ذاتیة علی وجه خاص مستلزمة لحرکة وضعیة عرضیة کما فی الکرة المدحرجة
وبه یخرج الجواب بعینه عن النقض الرابع والخامس واما عن الثالث فبان حرکة

الماء علی وجه الارض لا یکون الا علی سبیل الانجذاب فیکون طبیعیا لانه
فی الحقیقة ولو لم یکن الموضع الذی یتوجه الیه اخفض من الموضع الذی یتوجه عنه لم
یتوجه اصلا فصل فی ان الفلك لا یقبل الکون والفساد والخرق والالتیام
اعلم انه قد تفرعت علی المسئلة السابقة اعنی ان الفلك لیس فی طباعه
میل مستقیم عدة مسائل فمنها ما ذکره المص وهی اثنتان عنون الفصل بهما
الاولی ان وجوده عن صانعه علی سبیل الابداع لا بان یتکون عن جسم یفسد
الیه وکذا فقده علی سبیل الفناء لا بان یفسد الی جسم آخر وهذا موضع قول
کبار الفلاسفة ان السماء غیر مکونة ولا فاسدة لکن العامة من المتفلسفة حرفوا
هذا المعنی الی الحدوث والفناء مطلقا ای علی الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
سواء کانت هناك هیولی تقبلهما اولا وادعوا فی الالحاد والقول بقدم العالم
والثانیة انه لا یجوز علیه الخرق والالتیام اما الاولی منهما وهی انه لا یقبل
الکون والفساد فبینها بقوله فلانه محدد للجهات قال السید المحشی ان الثابت من الاحکام
لیس الا للقدر المحیط من المحدد واما ان غیر القدر المحیط منه غیر قابل لهذه
الاحکام فغیر ثابت لما مر ولعل المراد بالمحدد المحیط اقول فاده ظاهر لان
المحدد لما ثبت بساطته لا یکون بعض اجزائه کائنا وبعض آخر مبدعا او
بعض منها قابلا للخرق والالتیام وبعض آخر غیر قابل لهما الی غیر ذلك من
الاحکام اذ لا اولویة فی البعض الا مر المتصل الواحد کما قد علم مرارا
ولا شیء من المحدد للجهات بقابل للکون والفساد واما الصغری فظاهر بما فی
الفصل الاول من هذا الفن واما الکبری فلانه لا شیء من محدد بقابل للحرکة المستقیمة

وكل ما يقبل الكون والفساد فهو قابل للحركة المستقيمة ينتج من الشكل الثاني ان لا شيء من محدد الجهات بقابل الكون والفساد واما الصغرى فقد ثبت في الفصل الثاني واما الكبرى فلان ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبيعي ولصورته الفاسدة حيز طبيعي لما تبين في الفصل الخامس من الفن الاول ان لكل جسم فله حيز طبيعي قيل هذا غير كاف في المغايرة بين الحيزين بل يحتاج الى ضم مقدمة اخرى هي ان الحيز الواحد لا يقتضيه طبيعتان مختلفتان نوعا وهو مما لا بد له من دليل واجيب عنه بان اقتضاء الطبيعة لحيزها انما هو بواسطة ما يقتضيه من لوازمها الخاصة كالحرارة للنار والبرودة للارض فعلى هذا ان اقتضت طبيعة اخرى ذلك الحيز بعينه فاما ان يشاركها في تلك اللوازم فلا تخالف بينهما بحسب الحقيقة بل هما فردان من نوع واحد والا فالثانية غير مقتضية باللواحق الذاتية التي لها وخل في اقتضاء ذلك الحيز واما كل هذا فشانه ان الكل من صورته الكائنة والفاسدة حيز غير ما للاخرى منهما فهو قابل للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان تحصل في حيز طبيعي او في حيز غريب والحيز ههنا يجب حمله على الاعم من المكان ليشمل المحدد فيكون الظرفية تجوزية من باب التشبيه ولفظة في مستعارة لها فان حصلت في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى حيزها الطبيعي وان حصلت في حيز طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد حاصلة في حيز غريب فكانت تقتضي ميلا مستقيما الى الطبيعي واما المسئلة الثانية وهي انه لا يقبل الخرق والالتيام فبينها بقوله فلان ذلك ايضا انما يحصل بحركة الكون والفساد حمل الباء على السببية كما حمله القاضي غير صحيح لدلالته على ان الكون بالحركة المستقيمة مع انهما يستلزمان لها بل على معنى التلبس والمراد بالحركة

المستقيمة

المستقيمة ما يحصل بها للجسم التوجه الى جهة والصرف من اخرى والجهة منحصرة في الفوق والتحت والبواقي من الجهات راجعة اليهما وقد علم ان محدد الجهتين وكذا اجزاؤه لا يقبل الحركة المستقيمة فلو كان المحدد قابلا للخرق والالتيام لزم المحذور المذكور يعني ههنا احتمال ان يحصل فيه الخرق من جهة حركة بعض اجزائه على الاستدارة كما ذهب اليه بعضهم حيث توهم ان الكواكب متحركة في افلاكها حركة الحيتان في الماء ولا يبطل به علم الهيئة لان حركاتها يلزم ان يكون متشابهة حول مراكز افلاكها اي لا تسرع لا تبطؤ ولا تقف ولا ترجع ولا ينعطف فدفعه صاحب المطارحات بانه لو كانت الافلاك قابلة للخرق وقد تبين من علمه كونها ذات حيوة فعند حصول الخرق فيها وتبدل الاجزاء فان لم تحس فليس جزء من المنخرق له نسبة الى الاخر لجامع ولا خبر لها عن اجزائها وما يشعر بنفسها قوة في محدبها جامعة لتلك الاجزاء فلا علاقة لنفسها مع بدنها وقد قيل انها ذات حيوة وان كانت تحس فلا بد من التالم بتبديل الاجزاء فانه شعور بالمنافي وكل شعور بالمنافي اما الم او موجب واذا كان كذا وكانت الكواكب تخرقها بحركتها كما يتوهم بعض الناس فكانت في تعب دائم ... على ... الامور الدائمة غير الممكنة على الاشرف لا يتصور عليها انتهى قول الشريف وهو عندي من البراهين القوية وان كان عند غيري من الخطابيات بل مما هو دون منها ولولا مخافة التطويل لذكرت عليه علاوة من الابحاث بنائية عنهم لمقدمات مسلمة عند الجميع ومنها ما لم يتعرض له المص

ثم اخر

٢ في خيره

٢ لذلك الحيز لعدم اقتضائها

تنعطف
ولا يقف
ولا ترجع
ادراكه
بتبديله

وا حببه عنها

هي ستة الاولى ان نوعه منحصر في شخصه لامتناع طبيعته عن قبول الفصل
لاستلزامها الحركة المستقيمة كما سبقت الاشارة اليه في اوايل الكتاب
الثانية انه لا يتغذى اذ لا يتحلل عنه شيء والا لقبل الحركة المستقيمة الثالثة
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لاستلزامها حركة الاجزاء على الاستقامة فلا
نمو له ولا ذبول ولانهما فرع التغذي وهو منتف فيه الرابعة انه لا تولد له
لكونه فرع التغذي ولان نوعه لا يتعدد فيما لا يمكن لقاء شخصه والفلك ليس كك للدوام
حركته فلا حاجة له الى التوليد الخامسة انه لا يكون له شهوة ولا غضب اذ
المقصود منهما حفظ الشخص او النوع بواسطة جذب الملايم ودفع المنافر
ولا يتصور شيء منهما الا في [illegible] السادسة انه طبيعة خامسة لا حارة ولا
باردة لاستلزامها الخفة والثقل المقتضيين للحركة من المركز واليه ولا
رطبة ولا يابسة لاستلزامهما قبول التشكل وتركه والاتصال والانفصال
بسهولة او صعوبة وقد علمت ان هذه الاحكام انما ثبت بالبرهان في الاجرام
الا على المحدد لكنهم يحكمون بها في غيره بالحدس والمحدد عند بعضهم كما
كالمحقق الطوسي وصاحب التحفة هو فلك عظيم مشتمل على الافلاك الثمانية
او التسعة على الاختلاف القولين اشتمال الكل لاجزائه وله نفس واحدة
ناطقة محركة بالحركة الارادية فعلى هذا [illegible] في تعميم الاحكام المذكورة
للافلاك الباقية الى التكلف كما لا يخفى لكنه مجرد احتمال فصل في ان
على الاستدارة دائما بعدما ثبت بزعمهم ان الزمان لا بداية له ولا نهاية
وانه مقدار الحركة وهو ما افاده المص بقوله لان الحركة الحافظة للزمان

التي

التي لا بد منها لتحفظ الزمان ويقوم هويتها اما ان تكون مستقيمة ابينه
او مستديرة وضعية فان المقولتين الباقيتين اعني الكم والكيف لا يمكن ان تكون
الحركة الواقعة في شيء منهما حافظة للزمان اما الاولى فلاستلزامها البعد الغير المتناهي
او الانقطاع كما في الاينية على ما ستعلم واما الثانية فلما بين ان الجسم الابداعي
لا يجوز عليه الاستحالة وحركة الجسم الكاين الفاسد لا تحفظ الزمان لا جايز ان
تكون مستقيمة لانها اما ان تذهب الى غير النهاية او لا بل ترجع او
تنعطف لا سبيل الى الاول والا لزم وجود بعد غير متناه لان الحركة
المستقيمة الذاهبة الى غير النهاية بلا رجوع ولا بد لها من مسافة غير متناهية
وهو محال فالمراد من البعد ههنا ما يكون باعتبار المسافة لا ما يكون
باعتبار الزمان لان عدم تناهي البعد الزماني عندهم جايز
بل هو واقع وعليه مبنى الكلام واما في شرح القاضي ان الحركة
الموجودة ليست بعدا والحركة التي هي بعد ليست موجودة فمبناه على
نفي وجود الحركة القطعية وقد استوفينا فيه من الكلام بما يفي بالمرام
ولا سبيل الى الثاني لانها لو رجعت او انعطفت لكانت منتهية
قبل حصول الرجوع او الانعطاف الى طرف فيكون منقضية لا محالة
حدوثها مختلف [illegible] بينهما الحركة المنتهية الى الطرف المذكور قبل
الرجوع او الانعطاف والاخرى الحركة المبتدئة من الطرف المذكور
بعد الرجوع او الانعطاف فيلزم انقطاع الحركة الاولى لان بين
كل حركتين مختلفتين سكونا لان الميل المقتضي للحركة الاولى الموصل

للجسم المتحرك بها الى ذلك الطرف موجود تم حال الوصول لانه يفعل الاتصال
حال الوصول اذ الوصول لا يوجد بدون الاتصال لكونهما متضايفين فلا
يتصور تحقق احدهما بدون الاخر وفعل الاتصال لا يوجد بدون الميل الموصل فلو لم
يكن الميل الموصل موجودا حال الوصول استحال ان يفعل الاتصال
حال الوصول قيل عليه لا نم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال
الوصول بل هو معد للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع الوصول اقول
لكونه اثرا موجودا لا بد له من فاعل موجود معه سواء كان ذلك الفاعل ميلا
او غيره ولينقل الكلام اليه ولنسميه ميلا وكلما كان الموصل موجودا لم يحدث
فيه ميل يقتضي كونه غير موصل لاستحالة اجتماع الميلين الذاتيين المتنافيين
لان ما يفعل الاتصال من حيث انه يفعل الاتصال ينافي ما يفعل
اللاوصول من حيث هو كذا فلا يمكن اجتماعهما من هاتين الحيثيتين في مادة
واحدة في زمان واحد فاندفع المنع الذي اورده الامام بقوله انا
لا نم الاستحالة المذكورة سواء اراد بالميل مبدا المدافعة او نفس
المدافعة وان كان المحشي واما الحلقة التي يجرها شخصان متخالفان
فليس فيها شيء من المدافعتين ولا شيء من مبدايهما بالفعل بل كل واحد
من المبدايين حاصل فيها بالقوة لا بالفعل وكلامنا فيما يكون
حاصلا بالفعل وقال الشيخ لا تصغ الى قول من يقول ان الميلين
يجتمعان فكيف يمكن ان يكون شيء فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه
بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي الى فوق فيه ميل الى السفل
البتة

البتة بل فيه مبدا من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العايق
فالحال اي الوقت الذي فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلين
من حيث الاتصال والازالة آني لان الوصول وكونه غير موصل
ان حدوثهما آني ولا شك ان آنية الوصول وزواله يستلزم آنية
الميلين بحسب الحيثيتين المذكورتين وزمانية الميلين واما لا ينافي
آنيتهما وضعا فيتم الاستدلال بآنية الوصول وزواله على آنية
الميلين على ما قررناه من اعتبار الحدوث في الاولين والحيثية في
الآخرين واندفع ما اورده بعض الشراح تارة من عدم تسليم كون
الميل آنيا بناء على كونه سببا للحركة موجودا معها من بداية المسافة
الى نهايتها واخرى من عدم التسليم كون الوصول ومماسة آنيا بناء
على تحققه بعد الحصول زمانا هذا وانما قلنا ان حال حدوث
الوصول وحال حدوث اللاوصول آنيان لان حال الوصول
اروقتة مع لامية الاضافية لا صفته مع تباينهما كما توهم لكونه
عدم المطابقة لمتن الكتاب واشتماله على الاستدراك عن ظاهر
الخلف كما لا يخفى فلنعرض عنه لو كان زمانا منقسما الى جزئين
مختلفين ما يكون الجسم في احد طرفيه الى البعض منه لم يكن واصلا لا
مطلقا ولا في الجملة والا لزم انقسام منتهى الحركة والمسافة وهو
باطل وكذا حال صيرورته غير موصل واعلم ان الاستدلال على
آنية اللاوصول بآنية الوصول لاجل ان رفع الآني آني كما وقع

ببعضهم غير صحيح فان رفع الآن نفسه مما لا يحصل في زمان يكون
بعد ذلك الآن والا يلزم تجاور النقاط و قد يقال ان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها
تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اولا تحصل
الا بعد الحركة والحركة مما لا تحصل الا بالزمان وفي الحواشي القديمة
انه يتوجه عليه ان الحركة لها معنيان احدهما الحركة بمعنى التوسط
والثاني الحركة بمعنى القطع والزماني هو الثاني لا الاول لما تقرر
من ان الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة في امتداد المسافة في ان
فقوله والحركة مما لا تحصل الخ مم وجوابه ان المراد ان الحركة
التي يقع بها القطع وهو الثاني لا الاول انتهى وفي كل من السؤال
والجواب بحث اما السؤال فبان كلا من مفهومي الحركة اي التوسط و
القطع زماني اي حاصل في الزمان وانما الفرق بينهما بالانطباق وعدمه
وسياتي زيادة تحقيق واما الجواب فبان قوله وهو الثاني لا الاول
بل الحق ان زوال الاشياء المذكورة انما يتوقف على الحركة التوسطية
بل امر واحد اسم للحركة القطعية التي هي هويته اتصالية متاخرة في
الوجود عنه كما لا يخفى واما ... الوصول بان
الوصول آني فزواله يكون آنيا لان زوال ما لا انقسام له لو كان
تدريجيا لزم انقسام الزائل لانه اذا تحقق شي من الزوال فلو لم يزل
شي من الزائل لم يتحقق هناك زوال فلا بد ان يزول شي من الزا

بل

شي بعد شي فيلزم انقسام ما لا انقسام له اقول فيه بحث نقضا و
حلا اما الاول فبان عدم كل آني لو كان آنيا لزم تتالي الآنات
في عدم الآن واعدام المماسات والمحاذات للمتحرك بالنسبة الى
حدود المسافة التي وقعت كل منها في آن من آنات زمان الحركة
اذ البيان جار فيها بعينه واما الثاني فبان حدوث الاشياء حقيقيا
حققه الشيخ في الشفاء على ثلثة انحاء الاول ما يوجد عن العلة دفعة في آن
من الآنات فينطبق حدوثه لا محالة على ذلك الآن كالوصول والمماسة
والانطباق والمحاذات وغيرها والثاني ما يوجد عن العلة في مجموع زمان
متعين على نحو الانطباق عليه بحيث يفرض فيه الاجزاء بازاء ما يفرض منها
في ذلك الزمان فيكون وجود كل جزء من الحدوث في جزء معين من الزمان
كالحركة القطعية والثالث ما يوجد في الزمان لا على نحو الانطباق بل بان يوجد في جميع
في كل جزء وحد فرض في ذلك الزمان ولا يلزم ان يكون لمثل هذا الحادث
آن يكون اول آنات وجوده والحدوث لا يستلزم ذلك فان الحادث
ما يكون زمان وجوده مسبوقا بزمان عدمه سواء كان لحدوثه اول آني او لا
ومن هذا القبيل وجود الحركة التوسطية ~~وامثالها~~ وقياس
العدم الحادث بقياس الوجود الحادث في تثليث الاقسام وان لم يكن
نحو عدم كل حادث كنحو حدوثه فان وجود الآن على النحو الاول وعدمه
على النحو الثالث وكذا اللاوصول واللامماسة واللاانطباق واضدادها
وامثالها فاذن قد تبين مما حققه من تحصيل القسم الثالث من الحدوث

والزاوية واشباهها

ان الحصول اذا لم يكن حصولا تدريجيا لا يلزم ان يكون دفعيا حتى
يلزم تجاور الآنات فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون في الزمان لا بمعنى الانطباق
عليه فان قلت فعلى ما ذكرت من تحقق قسم ثالث من الحادث انسد باب
الاستدلال على وجود السكون بين حركتين مختلفتين اذ مبناه على ان الوصول
واللاوصول كليهما مما يتحقق حدوثهما في ان يكون اول انات زمان حصوله
ولا يمكن اتحادهما لتنافيهما من اجل تنافي كون الجسم واصلا الى المنتهى
ومباينا له ولا تعددهما على سبيل التتالي والا لزم تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذن هما حاصلان في آنين يكون بينهما زمان هو زمان السكون
لا زمان الحركة لانتهاء الحركة الاولى الواصلة وعدم حدوث الحركة الثانية
الفاصلة فاذا لم يكن اللاوصول مما يختص حدوثه بان يكون اول انات حصوله
فلا يلزم الخلف المذكور قلنا نعم لو كان تقرير الدليل على ما ذكرت كما هو المشهور
ولهذا فلا ينتقض بالحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي تقطعها
حركة واحدة عدل الشيخ الرئيس عنه واقام الحجة باعتبار الميل الموصل
والميل الموجب لحركة المفارقة بعدما ابطلها باعتبار نفس الحصول
والمفارقة لقوله في الشفاء ان المفارقة والمباينة هي حركة الرجوع فهناك
آنات ان يقع فيها ابتداء الرجوع و[illegible] ان يصدق على
المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان سموا آنا ان
المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
بان يكون واحدا مشتركا بين زماني الحركتين وان عنوانه ما يصدق

فيه على المتحرك انه مباين راجع نختار انه مغاير لان الوصول 108
وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان حركة
وهو بعض حركة الرجوع انتهى فان كل ان يفرض في زمان وقع فيه
حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
انتهى كلامه فان قلت اتمام الحجة على اعتبار الميل ايضا انما يتوقف
على كون اللاوصول آنيا كما فعله المص من حيث انه استدل على آنية
الميلين بآنية الوصول واللاوصول فاذا لم يكن اللاوصول آنيا لم
يثبت كون الميل الثاني آنيا قلنا يكفي في الاستدلال على آنية
الميل الثاني كون اللاوصول غير تدريجي الحصول فان ما لا
يكون وجوده تدريجيا بل يكون آنيا غير منقسم فلا يخلو اما ان يكون
حصوله مما لا يتصور الا بحركة كحدوث الزاوية وغيرها فهو من
القسم الذي لا يكون دفعيا ولا تدريجيا وان لم يكن كذلك فهو
مما يحدث دفعة والميل من هذا القبيل فان حدوثها غير متوقف
على الحركة بل الحركة مما يتوقف عليه اذا تقرر هذا قلنا ان توجيه
كلام المص بان نحمل الآني في كلامه على ما يقابل التدريجي وهو
مسامحة شايعة في كلامهم وعلى هذا التوجيه لا يتوجه عليه ما اورده
القاضي من ان العدول عن الحجة المشهورة مع الذهاب الى ان
اللاوصول آني كما فعله المص بعيد جدا هذا ولنرجع الى الشرح فنقول
حاصل الحجة التي ذكرها الشيخ وتبعها المص هو انه لابد بين كل

حركتين من سكون لان المتحرك اذا وصل الى حد ثم رجع فلا بد هناك من
ميلين الميل الموصل والميل الموجب للحركة المفارقة لامتناع الوصول
والرجوع بدونهما وكل منهما من حيث كونهما مبدأين للوصول والرجوع
آني والالزم انقسام الوصول والرجوع وهو لط كما مر واذا كان
كل واحد منهما ان الميلين آنيا وجب ان يكون بين الآنين زمان
لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تعاقب الآنين فيكون الزمان مركبا من اجزاء
لا تتجزى وان لم تكن ذوات اوضاع فيلزم منه تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى التي هي ذوات اوضاع بالذات لانطباقها على الحركة
المنطبقة على الزمان مف اعلم ان الشيخ الرئيس نقض
الحجة المذكورة بحركة كرة مشدودة على دولاب فوقه سطح مستو
الكرة بنقطة في كل دورة فيلزم سكون الكرة لحصول حركتين مختلفتين
صاعدة الى نقطة التماس وهابطة منها ثم اجاب عنه بالتزام السكون
وعند الامام منقوضة بتماس الكوكب بنقطة الاوج عند كونه في ذروة التدوير
على اوج حامله وبنقطة الحضيض عند كونه في ذروة التدوير على حضيض حامله
فيلزم السكون اولا ويمكن الجواب عنهما بالتزام السكون كما فعل الشيخ
جريانه في الثاني وكونه مستبعدا في الاول للون الحركة فيه على
وحد وبان لزوم السكون انما هو بين الحركتين المختلفتين الذاتيتين
وحركة الكرة والكوكب بحركة الدولاب والفلك ليست ذاتية بل عرضية
اذ الميل انما يثبت لاجل الحركة الذاتية سواء كانت طبيعية او ارادية

متنقض
الحضيض
بل

او قسرية ولا مدخل للحركة الوضعية في ثبوت الميل للجسم فعلم ان الحركة الحافظة
للزمان ليست مستقيمة فتكون مستديرة اعلم ان هذه المقدمة المذكورة
في هذا النمط وهي اثبات السكون بين الحركات التي تفعل الحدود مما اختلفوا
فيها فذهب المعلم الاول والمشاؤون واتباعهم كالشيخين الى اثباته وذهب
افلاطون والرواقيون وشيعتهم كالشيخ الالهي الى نفيه ولكل واحد
الطائفتين حجج ومناقضات تركناها مخافة الاطناب والنمط الذي
هو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية لا يتوقف على اثبات
السكون المذكور بل القائلون بنفي لزوم السكون بين الحركات الفاعلة
للحدود والنقطة الرجوعية اولا انعطافية يستندون الزمان الى
الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني
المكاني وغير الدورية من الحركات مستقيمة كانت او كيفية او كمية
متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فهي لا محالة منكسرة غير وحدانية
فاذن الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وهذه الحركة
المحتملة للدوام لا تتحقق في غير الفلك لانها لا تكون طبيعية ولا قسرية
اما الاولى فلانقطاعها لانها لا تكون مستديرة كما سيجيء واما الثانية
فلرجوع القسر الى الطبع فينقطع بانقطاعها واما تجويز استدامتها
بتعاقب القواسر الغير المتناهية فينافي الاتصال الوحداني للزمان

الشهاب

[illegible]

والحركة الارادية التي توجد فيما تحت فلك القمر اعني حركات الحيوانات
لا تحتمل الدوام لوجوب تحلل العنصرية والدوام النوعي لا يفيد الاتصال
كما علمت فثبت بهذه المقدمات ان الحركة الصالحة للدوام الحافظة
للزمان ليست الا الحركة الدورية الفلكية ويجب ان يكون تلك الحركة
اسرع الحركات المستديرة واظهرها فعلية لان الزمان المتحفظ بها اظهر
المقادير الانية واوسعها احاطة وما هي الا على منطقة معدل
النهار من الحركة اليومية التي بها يتقوم الايام والساعات
والشهور والسنوات ومقدار ما يقول واحد واحد تقطع المتحرك بها
خمسة الاف ومائة وستة وتسعين ميلا من محدب فلك الثوابت والله
سبحانه اعلم بما يتحرك ما فوقه فاذن الفلك الاعظم لكون حركته
محلا للزمان يجب ان يكون يتحرك على الاستدارة دائما وهو
المحط فقد علم مما تبين في هذا الفصل ان الوضعية المستديرة اقدم
من الانية المستقيمة ومما تحقق في الفصل السابق ان الانية
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة
النوعية والخرق والالتيام بحسب الصورة الجسمية عند من يقول بها
وهي ايضا اقدم من الحركتين الاخريين على الكمية والكيفية لاستلزام
امتناعها امتناع كل منهما بالبيان الذي مر فاذن صح ان اقدم
الحركات كلها هي الوضعية بداية يندفع بها بعض النقوض الموجبة
للقول بعدم لزوم السكون المتخلل بين الحركتين وهو ان يقال لو صح

مجمو

مجموع مقدمات ما ذكرتم من الحجة لزم سكون الحبة المرمية الى فوق عند
ملاقاتها في الجو جبلا ساقطا من فوق لتحركها بحركتين مختلفتين صاعدة الى
حد الملاقات من الماء فاوقا وهابطة من ذلك الحد ويلزم منه وقوف الجبل في
الجو حين الملاقات وهو في غاية الاستبعاد فاجاب المص عن ذلك بان
الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل ينتهي حركتها الى سكون في الحد الذي
يصل فيه الحبة الى الجبل لعدم تحقق شيء من حركتها الصاعدة والهابطة عند
ذلك الحد لانقطاع الاولى وفقد الثانية ولكن لا تمانع بين سكون الحبة وحركة
الجبل لان سكونها انى اقول القول القول بتحقق السكون عند الملاقات
اما لجريان الدليل المذكور فاللازم منه السكون الزماني لا غيره واما لاجل
عدم تحقق الحركة هناك كما ذكرنا فهو باطل لما تقدم من ان السكون كالحركة انما
يتحقق في زمان لا في آن اصلا وخلو الجسم في الآن من الحركة والسكون كالحركة
لا يوجب خلوه عنهما في الواقع على ما حققناه ولو كان السكون مما يتحقق في
آن لكفى في اثباته بين الحركتين تحقق آن ما بينهما هو آن الوصول او
ليس فيه حركة اصلا ولم يحتج فيه الى ذلك التطويل وحركة الجبل زمانية
وليس بينهما ممانعة لا يقال سكون الجبل عند ملاقاتها في آنها الالازم
بمثل ما لزم من البيان المذكور في الحبة المرمية وعاد الاستبعاد لانا نقول
اول لما كانت حركة الجبل من هبوطه الى حين وصوله الى المنتهى حركة واحدة
شخصية وحد ملاقاتها مع الحبة المرمية انما هو من الحدود الوسطى
لمسافة تلك الحركة فالحركة بمعنى التوسط حاصلة له في آن الملاقات

وان لم يكن ا القطعية حاصلة له فلا يلزم السكون اذ السكون عدم الحركة
بالمعنيين بخلاف الحجة المرمية فانها لا حركة لها في آن الملاقات اما القطعية
فظاهر واما التوسطية فلان حد الملاقات نهاية مسافة حركتها الصاعدة
وبداية مسافة حركتها الهابطة فليس ذلك الآن من وسط المسافة في شي فلا
يتحقق فيه التوسطية ايض فاذا لم يوجد للحجة شي من الحركتين في آن الملاقات فيلزم
سكونها فيه قطعا ولا يلزم الفرق وزال الاستبعاد هذا تلخيص ما افاده ح فانفصح
بعض الشارحين **اقول** بكون الحجة وحركة الجبل في آن الملاقات ح حكمه
كلاهما باطلان اما الاول فلما مر واما الثاني فلما حققه المحققون من
ان الحركة التوسطية وان كانت امرا واحدا غير منقسم في ذاتها لكنها
مما لا يتحقق ايض في الآن بل في نفس الزمان لكن لا على نحو الانطباق والاكوان
الآنية التي يكون للمتحرك في حدود المسافة انما هي حدود للحركة القطعية
المتصلة وليست هي من الحركات ولا من السكنات في شي ومن نظر في
تعريف الحركة التوسطية المذكور في مباحث الحركة والسكون وفي كونها
فاعلة للامر المتصل القطعي الذي له حدود آنية متاخرة وجودها عن
وجوده المتاخر عن وجودها اسمه حق النظر يعلم انها لا يوجد الا في الزمان
ثم قال ذلك الشارح المتقدم في بيان نفي السكون الزماني للجبل والحجة
في الفرق بينهما في لزوم السكون الآني وعدمه بهذا القول اما الجبل فلانه
لا يتعدد الميل فيه بل ليس له الا ميل واحد مستمر من بداية المسافة الى
نهايتها مقتض للحركة له كذلك فلا سكون له اصلا واما الحجة فانها وان حصل

فيها الميلان لكنهما ليسا في آنين متغايرين ليكون ما بينهما زمان السكون
بل هما يجتمعان في آن الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتيهما احدهما هو الميل
الصاعد وعرضيه الآخر هو الميل الهابط الحاصل فيه من جهة الجبل كالحجر
المرفوع الى فوق تحبس منه من وضع يده عليه في تلك الحالة ميلا صاعدا
هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع واعترض عليه الشارح الجديد ح انتهى
بقوله فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما
يجاوره ويقارنه على قياس الحركة العرضية وللخصم ان يقول ان
الميل الهابط للحجة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل الصاعد
للحجر المرفوع بين واجاب عنه السيد المحشي لعله تسامح فاطلق على الميل ح السيد بقوله
القسري الحاصل فيهما من جهة الجبل العرضي لظهور ان الميل العرضي لا يكون ح الميل
حاصلا فيها ثم حكم بعد ذلك بان الميل الهابط للحجة طبيعي بلا شبهة
اقول اما حمله الميل العرضي في كلام ذلك القايل على الميل القسري فمستبعد جدا
لاطلاقه الذاتية على الميل الصاعد للحجة الواقع في كلامه مقابلا للميل لمقابلته
الهابط وذلك ميل قسري بلا شبهة فهذا لا يكون قسريا والمقابل له فهذا
الهابط للحجة على الميل الصاعد للحجر المرفوع وهو عرضي بلا اختلاف
ايض على زعمه واما حكمه على الميل الهابط للحجة بانه طبيعي فليس كذلك لان
ميلها الطبيعي ليس على هذا النحو من الانبعاث وان اختلج في صدرك شي فافرض
الحجة في غاية الصغر وهذا الوجه بعينه جار في بيان ان ميلها الهابط ليس قسريا
ايض بناء على ان الفاعل للحركة القسرية ايض طبيعة الجسم المقسور فانه

فيه بحث الشارح الجديد ايضا من كلامه فالخلل في كلامه يتحصر فيما ذكرناه من القول بالسكون
الآني ثم يتحقق الحركة التوسطية للجبل في آن الملاقات وكلاهما باطل فالحق على ما
في الجواب عن النقض المذكور عندي ان يقال ان الحبة المذكورة وان
انتهت حركتها الصاعدة الى السكون حين ملاقاتها مع الجبل لكن لا
يلزم منه سكون الجبل لاجتماع سكون الحبة مع حركتها النازلة التي تبعته لزاما
وعرضيها ولا منافات بين السكون الذاتي والحركة العرضية كحركة ساكن
السفينة بحركتها فالجبل متحرك حين الملاقات والكانت الحبة ساكنة فيه فلا تداخل
هذا اصوب الاجوبة عن هذا النقض وقد يجاب عنه ايضا تارة بانتفاء
وقوف الجبل في الجو لانه والكان مستبعد الكن مما ساق اليه البرهان وتارة
بان السكون حاصل للجبل للحبة قبل تماسها الجبل لوصول ريحها اليها
والملاقات بينهما انما هي حين كونها راجعة بعد ذلك السكون فلا محذور
هذا ما تيسر لنا الآن من الكلام في هذا المقام ولعل يجيء منتقى السكون اوقات
الى الطبائع والافهام

فصل في ان الفلك متحرك بالارادة برهانه
ان الفلك حيوان بمعنى ان له نفسا تكون مبداء قريبا لحركة الذاتية
لا الوضعية لانها لا تحتاج الى مبداء بالذات كحركات المتمكنات والمحمولات
من الكوكب والتداوير والخوارج من حيث هي كذلك فنقول لان حركته
الذاتية لو لم تكن ارادية لكانت اما طبيعية او قسرية والثاني باطل لثلثة
في المقدم مثله اما بيان الملازمة فلانحصار الحركة الذاتية في هذه الثلثة
واما بطلان الثاني فيقول لا يجوز ان تكون طبيعية لان الحركة الطبيعية

خ الحبة

منتهي

٩

هرب

هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة ومنع ذلك تارة مطلقا وتارة في غير العناصر وتارة
في غير المستديرة كما في الحواشي الفخرية كلها مكابرة لما سنذكره ان كل
ان كل واحد منهما في الحركة المستديرة محال اما انه لا يمكن ان تكون هربا
فلان كل نقطة او جزء اينا كان او وضعا واما قول بعض الشراح انما ترك
الوضع والكيف بالنقطة لانه ليس حركة الجسم عن وضع توجه اليه بعينه
لما ينقله عن الشارح الجديد وكذا قوله يجوز ذلك باعتبار الازمنة كما يجوز
باعتبار الاغراض على تقدير كونها ارادية فمدفوع لما سيعلم تحرك عنها
الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها بتوجه اليها فاذا كان ترك الجسم اياه
هربا بالطبع كان طلبه اياه ايضا توجها بالطبع فلزم ان يكون المهروب
عنه بالطبع من حيث كونه مهروبا بالطبع مطلوبا بالطبع وهو محال لان
الهرب عن الشيء بالطبع يستحيل ان يكون توجها اليه ولا ينتقض ذلك بالحركة
المستديرة الارادية بان يكون وضع مرادا او غير مراد في حالة واحدة واحد
لجواز ذلك اذا كان لمبدا تلك الحركة اختلافات اغراض ودواع
كما في غير الفلك اذا كان المطلوب من الحركة حفظ كمال بقدر الامكان والبقاء في الاشباه
امر كما يتوارد الامثال والاشباه كما في الفلك على ما سياتي بيانه قال
الشارح الجديد لا نم ان ترك وضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل انه لحركة
ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعادة المعدوم **اقول** ترك امر
شخصي وطلب آخر من نوعه بعينه لا يستند الى الطبيعة عديم الارادة ضرورة بعينين
وايضا فان كل نقطة او وضع فرض تعاقبا وفرض هرب الجسم بحركته الوضعية

غنه لكان ذلك الهرب عنه بعينه طلبا له واما انها ليست طالبة الا طلبا
لحالة ملائمة فلان طلب كل حد بالحركة المستديرة هرب والتوجه الى الشيء بالطبع
استحال ان يكون هربا عنه قيل عليه كل نقطة تفرض في مسافة الحركة الطبيعية
المستقيمة يتوجه اليها ويهرب عنها المتحرك بالطبع فلا استحالة واجيب عنه
في الحواشي الفخرية تارة بدعوى الكلية في الحركة المستديرة المستفادة من اللام
في التوجه اذا اخذت استغراقية لئلا يجري في المستقيم وتارة بان المتوجه
اليه بالذات في المستقيمة ليست الا المنتهى لان الحدود بفرضيتها لا يتوجه
اليها كذلك اقول والاولى في الجواب ما في الشفاء وغيره من ان الحركة
لا تكون منسوبة الى الطبيعة وحدها بل بمشاركة احوال غير طبيعية لا محالة
اما في الكيف كما اذا تسخن الماء بالغير واما في الكم كما يذبل البدن الصحيح
مرضا واما في المكان كما اذا انقلب الحجر الى حيز الهواء وكذلك اذا
كانت الحركة في مقولة اخرى والعلة في تجدد الحركة تجدد الحال الغير الطبيعية
بحسب درجات القرب والبعد فالطبيعة عند تحريكها الجسم الى نقط معينة كان
مع حالة مخصوصة غير ملائمة وعند وصول الجسم الى تلك النقطة لم يبق تلك
الحالة بل حصلت حالة اخرى وهي الحصول في حد ولما لم يبق احد اجزاء
العلة لم يبق تلك العلة فلا يلزم ان يكون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا
لشيء واحد ولان الطبيعة اذا وصلت الجسم بالحركة الى الحال المطلوب
امرا واراد الحركة وتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس
الحركة فلا واجيب في المشهور على ما هو في بعض الشروح مذكور بان

لا دفعة واحدة

الحركة

113

الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادي
الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير اقول وفيه قصور لانا لا نسلم ان
الحركة ليست كمالا مطلوبا لذاته مطلقا فان الجسم الابداعي الذي
ليس له كمال منتظر الا استيفاء الاوضاع والاين على التعاقب
يكون حركة مطلوبة لذاتها لانها نفس استيفاء نوع ما يمكن ان
يكون له بالفعل لا لان يوصل بها الى كمال اخر كما صرح به الشيخ
في الشفاء فالاولى ان يقال لما ثبت ان الحركة لا تكون طبيعية للجسم الا و
يكون الجسم على حالة غير طبيعية كاين غير طبيعي او وضع او كيف او كم كذلك و
بازاء كل حالة غير طبيعية منها حالة طبيعية فاذا تنقل الجسم بالحركة عن تلك
الحالة الغير الطبيعية يكون لا محالة متوجها الى حالة طبيعية توجها طبيعيا
فلا يخلو اما ان يصل اليه ويتلبس به اولا لا سبيل الى الثاني لاستلزامه دوام
القسر والتعطيل في الطبيعة دائما وليس في الطبايع شيء معطل على ما
توجبه العلوم الالهية وليس هذا موضعه فبقي الشق الاول وهو مستلزم
للسكون لعدم الحالة الغير الطبيعية واما ثانيا فيما قيل من انه لا يلزم
السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل تلك الحالة المطلوبة
ليستعد لا رتبا وحالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له
حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى مطلوبة فلذلك يتحرك دائما اقول وهذا
ايضا مدفوع لعدم جريانه في الحركات الطبيعية كما قررنا في الجواب عن
الاعتراض السابق والمفروض ذلك في المستديرة الفلكية ليست كذلك لنعدم

و دوام اللازم

القطاع عما على اسلوبهم للجايز الا تكون قسرية لان القسر على خلاف
ميل تقتضيه الطبع بحيث لا طبع لا قسر ولان الفاعل في الحركة القسرية
هو طبيعة الجسم المقسور باعداد القاسر لها قوة يصدر عنها بسبب تلك
القوة الحركة فاذا لم يكن اقتضاء طبيعي فلا يكون هناك قسر وايضا مستند
الحركة القسرية اما طبيعة او ارادة ومنتهى الحركات كلها هو الحركة الصادرة عن
فاذا لم تكن طبيعية لا تكون قسرية فهي الارادية وقد ورد في القرآن
والسنة ما يدل على ان حركات الافلاك ارادية كقوله تعالى وكل في
فلك يسبحون والجمع بالواو والنون في لغة العرب للعقلاء وكذلك قوله تعالى
والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله تعالى واوحى في كل سماء امرها و
في الصحيفة الكاملة لمولانا علي ابن الحسين عليهما السلام قوله في مخاطبة
القمر ايها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد في منازل التقدير المتصرف
في فلك التدبير والجد والتعب والتردد في المنازل والتصرف في الفلك لا
يكون بلا حيوة وارادة فان قيل لو كانت الحركة الفلكية اختيارية
حيوانية لاختلفت كافعال الحيوانات فنقول الفعل الذي يفعل الحيوان
بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفا بل يكون على
طريقة واحدة مستمرة لا يتغير فان اختلاف الافاعيل لازم
اختلاف الاعتبارات المنبعثة عن اختلاف الدواعي والاغراض
لا انه لازم لنفس الاختيار والا لاستحال استمرار الفعل الواحد منه
والفلك لعدم اختلاف الدواعي يكون فعله الارادي على نهج واحد

التدوير يدل
والدائرة منه
على ذلك الذي
الارض بالطبع

ولهذا

ولهذا وقع في كلام الاوائل ان حركة الفلك بالطبع وفسره الشيخ بان وجودها
من جسمها ليس مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى لجسمها فان الشيء المتحرك يعاوق ان
لم يكن قوة طبيعية كان بمنعه طبيعي لذلك الجسم غير غريب عنه وذكر بطليموس هذا
المعنى في الكلمة الرابعة من كتاب الثمرة فقال انما اذا طلب المختار الافضل ولزمه
يكن بينه وبين الطبيعي فرق وفسر ذلك ابو العباس احمد بن علي الاصفهاني
فقال اراد بذلك الفلك الحي الناطق عند الفلاسفة التي تختار ابدا القوة النفس
الناطقة التي فيه واوضح ذلك من النفايس المراد الاستحالات لزوم النظام الذي
هو افضل الافعال وبه قوام العالم كانه مطبوع على ذلك لا فرق بين اختياره
وطبعه ثم اكد صاحب الثمار قدس الله نفسه وروح رمسه وزاده بيانا فقال
ان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي يحس في
الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه مقاوما للمسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة
يكون موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا
ايضا الحركة الاولى فان محركها لا يزال يحدث في جسمها ميلا بعد ميل و
ذلك الميل لا يمنع ان يسمى طبيعيا لانه ليس بغريب للامر خارج ولا بارادة
او اختيار ولا يمكنه ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة محدودة ولا هو مع ذلك
مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم الغريب فان سميت هذا المعنى طبيعيا كان لك
ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبع الا ان طبيعته فيض عن نفس
متجددة بحسب التصور النفسي فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية

والنفيسة

وقد بان انه ليس قرا فذ عن ارادة لا محالة فصل في ان القوة المحركة
للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لما اثبت كون الفلك حيوانا متحركا
بالارادة ارادات يبين ان الفلك انسان كبير بمعنى ان مبدا حركته
ليس قوة حيوانية منطبعة بل نفس مجردة عن المادة ذات ارادة كلية لا
يكون تعلقها بجرم الفلك تعلق الانطباع بل تعلق التدبير والتصرف
كتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان واعلم ان الاولى المذكورة في
اثبات هذا المطلب مبنية على حركة الفلك اما من جهة مبداها او من جهة منتهاها
وغرضها لكون حركته ارادية كما علمت في الفصل السابق فلها فاعل
وغاية فالاستدلال من جهة الغاية كقولهم غرض الفلك في حركته ليس حيوانيا
فانه لا لتحول ولا لتغذ اذ لا كون له ليكون غرضه شهوانيا ولا لازاحة
ولا لخرق اولا فادله ليكون غضبيا والاغراض كلها حيوانية لا تخرج
عن هذين فلها مراد عقلي وادراك كلي فلها نفس ناطقة والاستدلال
من جهة الفاعل كقولهم حركة الفلك غير متناهية وغير المتناهي لا يصدر
عن قوة جسمانية فحركة الفلك لا تصدر عن قوة جسمانية فمبدا حركته نفس
مجردة او العقل الصرف لا يباشر تحريك الاجسام لما ثبت عندهم العقل
ان العقل كامل بالفعل لا يكون فيه شوب قوة ونقص والمباشر
للتحريك له جهة قوة ونقص ولما كانت هذه الطريقة ارتبط بالعلم
الطبيعي اختارها المص وقال على هيئة الشكل الثاني لان القوة
المحركة للفلك تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية

كذلك

كذلك فالمحرك للفلك ليست قوة جسمانية فهي اذن نفس مجردة اما
الصغرى فلما ثبت عندهم من عدم تناهي حركة الفلك فله لا محالة قوة
تقوى على غير المتناهي من الافعال ويمكنك ان تعلم ان النهاية واللانهاية
انما تلحقان بالذات الكم سواء كان متصلا وهو المقدار او منفصلا وهو
العدد والمقدار لنفسه كما يمكن فيه فرض اللانهاية المقدار والعددي
في الازدياد فقد يمكن فرض اللانهاية العددي في الانتقاص واما الشيء الذي
ليس من باب الكم كالقوى ففرض النهاية واللانهاية فيه اما بسبب ما هو فيه او
بسبب ما هو عليه اما الاول فلو كانت الاجسام غير متناهية كانت القوى ايض
بسبب ذلك غير متناهية وكذلك حكم جميع الاعراض السارية فيها واما الثاني
فهو ان يكون المقوى عليه غير متناهية وهو انما يتصور في ثلثة امور الشدة
والمدة والعدة والفرق بين هذه الامور وعدم التناهي في كل منها
انما يتحقق وليعلم بان نفرض رماة تارة متفاوتة القوى في سرعة الرمي وقطعه
فيختلف لا محالة ازمنة قطع سهامهم مسافة معتبرة ثم نفرض رماة مسيرة معينة
متفاوتة القوى في طول مدة نفوذ الرمي في الجو الطارة فيختلف ايض ازمنة وقصره
حركات سهامهم في الهواء ثم نفرض رماة متفاوتة القوى في كثرة
صدور رمي بعد رمي وقلته فالاختلاف الاول في القوى انما يكون بالشدة
فالتي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويلزم منه ان
يقع عمل غير المتناهي بحسبه في الشدة لا في زمان ولاجل ذلك حكموا
بامتناع اللاتناهي حينما على سبيل المباشرة اوما حركة الاولى يتصور سرعة منها عن تحريك

قوة اشد فاذا حرك الواجب تع جسما يجب لا يتصور حركة اسرع منها و
هو باطل اذ لو تحققت حركة لا اسرع منها لزم وقوعها في الآن لا في الزمان وهو محال
والاختلاف الثاني بالمدة فالتي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل فغير المتناهية منها ما يقع عملها في زمان غير متناه والاختلاف
الثالث بالعدة فالتي عدد عملها اقوى من التي يكون اقل فغير المتناهية
منها ما يصدر عنها اعمال غير متناهية بحسب الشدة فقد علم مما ذكر ان
مبادي حركات الافلاك وان لم تكن غير متناهية بحسب الشدة لكنها غير متناهية
عندهم بحسب المدة والعدة وهذا هو بيان الصغرى واما بيان الكبرى
فاشار اليه بقوله وانما قلنا ان القوة الجسمانية لا تقوى على غير متناه
لان كل قوة جسمانية سارية في مادة الجسم حسب سريان الصورة المقدارية
فيها وانما قيدناها بذلك لان الكلام في الافلاك فلا شك ان قواها اذا
كانت جسمانية كانت كذلك لبساطتها ولئلا ينتقض الحكم الاول بالقوى
النباتية والحيوانية الحالة في الاجسام الالية الغير المنقسمة بانقسامها
فيها وهي قابلة بحسب تجزي الجسم الى اجزاء يكون كل واحد منها جسما
للتجزي الى اجزاء يكون كل منها قوة في جزء من ذلك الجسم على جزء من
اثر الكل يجب ان يكون نسبة جزء القوة واثرها المقوى عليه في جزء الجسم
الى كل القوة واثره المقوى عليه في كل الجسم كنسبة ذلك الجزء من الجسم الى كله
قالوه والحق عندي ان النسبة على هذه الكيفية غير واجبة الاعتبار و
ذلك لا يضرنا كما اشار اليه بقوله والجزء منها اي كل جزء من القوة يقوى

على

على شيء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والاولى ان لم يكن اثر
جزء القوة جزء اثر كل القوة وح لا يخلو اما ان لا يقوى الجزء على شيء
اصلا فيلزم ان لا يكون جزء القوة قوة فلا يكون الجزء مساويا
للكل في الحقيقة وقد تبين ان الاجزاء المقدارية كذلك معا او يقوى على
مثل ما يقوى عليه الكل فاذن لكان الجزء من القوة مساويا للكل منها
في التاثير معا ايضا فان قيل كون اثر جزء القوة جزء الاثر كلها انما كان
بالنسبة الى الكل جزء الجسم نختار ان جزء القوة لا اثر له بالنسبة اليه ولا يلزم
منه عدم كون جزء القوة قوة وانما يلزم لو لم يكن له اثر بالنسبة الى جزء
الجسم الذي حل فيه وهو ممنوع وان كان بالنسبة الى جزء الجسم نختار ان اثر جزء
القوة في جزء الجسم كاثر كلها في كله ولا نم لزوم المساواة بين الجزء والكل و
انما يلزم لو كان تاثير الجزء في الكل كتاثير الكل في الكل قلنا وقد سبق ان
الكلام في الاجسام البسيطة المتشابهة الاجزاء التي لا يكون فيها قوى
متخالفة لبعضها يعاوق لبعضا فلا تفاوت بين تاثير جزء القوة في
جزء الجسم البسيط وبين تاثير كلها في كله بحسب صغر الجسم وكبره
لعدم المعاوقة فان التفاوت بحسب القابل ليس الا في الحركات
القسرية واما التفاوت في الحركات الطبيعية فلا يكون مع ارتفاع
الامور الخارجية عن طبائع الجسم الا بحسب القوة المحركة وضعفها قال الشيخ
في الاشارات اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم لكان
قبول الاكثر للتحريك مثل قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون

احدهما اعم والآخر اطوع حيث لا مفاوتة اصلا انتهى فقد ثبت انه
ليس لزيادة الجسم تاثير في منع التحريك الطبيعي حتى يكون نسبة التحريكين
كنسبة المتحركين فلا يجوز ان يكون تاثير جزء القوة مثل تاثير كلها سواء
كان في جزء الجسم او في كله لاستلزامه مساواة الاضعف للاقوى فظهر ان
القوة الجسمانية يقوى الجزء منها على بعض ما يقوى عليه كلها ومتى كان
كذلك فالمجموع اي كل القوة لا يقوى على غير المتناهي لان الجزء منها اما
ان يقوى على جملة متناهية من مبدء معين او على جملة غير متناهية والثاني
باطل اذ المجموع يقوى من ذلك المبدء على ما هو زائد فيلزم الزيادة على
غير المتناهي المتسق النظام في جهة عدم تناهيه كما يدل عليه فرض
وقوع التحريكين من مبدء معين هف واشبه ما قيل في فايدة تقييد
الغير المتناهي بالمتسق النظام هو ان المراد بكونه متسق النظام
ان يكون امتدادا واحدا فاجزاء مفروضة متصلة الحدود والزيادة
على غير المتناهي بهذا المعنى بينة الاستحالة ولا شك ان ما نحن فيه من
الحركات الفلكية كذلك بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كالمئات الغير
المتناهية والالوف الغير المتناهية فانه يتطرق فيه الزيادة على
غير المتناهي وهكذا حكم الشهور المتضاعفة والسنين المتضاعفة
غير النهاية لازدياد احدهما على الاخر لا من حيث ان مجموع
كل منهما زمان واحد مطابق للحركة الفلكية متصل حسب اتصالها
بل حيث ان عروض العدد لاجزائه المفروضة بحسب الاعتبار

حيثما

حيثما شهورا او سنينا وانخراجها عن نعت الاتصال والاتساق
فان الزيادة على العدد الغير المتناهي العارض للاجزاء المفروضة للامتداد
الواحد المتصل الغير المتناهي غير مستحيلة لان هذا الامتداد مما يقبل الانقسام
الى انحاء مختلفة الى غير نهاية فلا محالة يكون كلها واحدا من احاد بعض
الانقسامات مشتملة على عدة من احاد بعض آخر كالسنين والشهور وكذا
يتصف الحركة ايضا بكل واحد من الاتساق وعدمه باعتبارين
اي هويتها الاتصالية وباعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة
فلا يمكن الزيادة على الغير المتناهي منهما باعتبار الاول دون الثاني
وقوله المتسق النظام بعدم الانقطاع والمعنى بالزيادة على الغير
المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه احترازا عن الزيادة
على الغير المتناهي في جهة تناهيه لجوازها بل وقوعها كسلسلتين من الحوادث
الغير المتناهية مبتدئين من مبدئين مختلفين والدليل عليه ان المص لم يقيد
الزيادة بكونها في جهة عدم التناهي وفيه بعد لعدم الدلالة على اللفظ
عليه ان اعتبار وقوع التحريكين من مبدء واحد كما فعله المص مغني عن ذكر
هذا القيد قيل لا نم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدء المفروض
حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يكون التفاوت القوي منحصرا في الخلال
لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء اقول لما كان تفاوت
القوى منحصرا في شدة او مدة او عدة فان حصل الاتفاق
في امرين يكون التفاوت بالآخر فاذا فرضنا قوتين احديهما جزء

الاخر في شيئين متساويين تحركهما في مسافة غير محدودة واستويا شدة
وعدة فلا بد من تفاوت لئلا يلزم المحذور المذكور ومع الاتفاق في
الشدة والعدة لا يقع التفاوت في الوسط فلا بد ان يقع في الطرف
الآخر فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والآخر مثله فالمجموع
لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات
متناهية لامتناع المرات الغير المتناهية لا لما قيل من ان
القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية لامكان اعتبار الآثار
في الاجزاء الوهمية للقوة ولكون الكلام في الفلك وهو غير قابل الا
بزعمهم بل لان الانقسام الخارجي مختلف او غير نهاية فلا محالة يكون
عن احاد بعض الانقسامات مشتملة على واحدة من احاد بعض آخر كا
الشهور وكذا يتصف الحركة ايضا لكل واحد من الانسان وعدمه
متخالفين او هويتها الاتصالية وباعتبار العدة العارض للاجزاء
المفروضة فلا يمكن الزيادة على غير المتناهي منها باعتبار الاول
دون الثاني ودر تقرير سياق النظام بعدم الانقطاع ويحتج بالزيادة
على غير المتناهي لعدم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه
احرازا على غير المتناهي في جهة ما سواء كان خارجيا او و
لا يكون الا متناهيا كما حقق سابقا والاجزاء الوضعية الصرفة
انزلها لعدم وجودها لا في الخارج ولا في الذهن على وجه الامتياز
يوجب اللاتناهي فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركا

يعني

وغيرها فهو متناه واعلم ان ههنا ايرادات مشهورة الاول ان الحكم بتناهي
سلسلة من جهة ازدياد سلسلة اخرى عليها لا يجري في المتعاقبات لعدم وجودها
معا والالزم على الفلاسفة الاعتراف بتناهي الحوادث لوجوب ازديادها
كل يوم اجيب عنه بان المحكوم عليه بالزيادة والنقصان
القوة وهي موجودة في الحال بخلاف الحوادث اذ لا مجموع لها حاصلا
فلا يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا الجواب غير صحيح لان الحكم
بتناهي القوة من جهة الزيادة انما يكون بسبب وقوع التفاوت في
الافعال الموجب للتناهي فالاشكال باق والجواب الحق هو ان
التناهي في شيء غير مانع من الحكم عليه بالزيادة والنقصان مطلقا بل ربما
يوصف شيء بهما وباللاتناهي معا اذا كانت الجهتان مختلفتين
والنقصان لما كانا من خواص الكم المتناهي فلا يمكن تحققهما الا في جهة التناهي
ولا ينافي ذلك عدم التناهي في جهة اخرى يقابل لها بل قد يكون وقد
فاذا حكم على امتناع سلب النهاية في تلك الجهة كما في المترتبات الموجودة
لامر آخر يقتضيه لا لاجل التفاوت في جهة بل فيها واذا القيت هذا فنقول
في بيان الفرق بين الصورتين انه لما كان عدم تناهي الحوادث و
كل منهما في جهة على حدة لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب
سالما عن المنع لان طبيعة الازدياد في جهة لا يقتضي تناهي الجهة الاخرى كما مر
واما الافعال الصادرة عن القوتين المختلفتين قوة وضعفا المقتضيين
للتفاوت فيها بحسب طبيعتها لما كانت متحدة المبدا في امتدادها فلا بد من

الموجبة

التفاوت في جهة الاخرى الموجب لتناهيهما في تلك الجهة ايضا الايراد الثاني
هو ان اللازم من عدم التحريك الغير المتناهي عن القوة الجسمانية هو ان يكون
للفلك محرك مفارق وهو اما ان يكون نفسا او عقلا والنفس المفارقة انما
حاولت تحريك جسمها لكونها في كمالاتها بالقوة والا فلا حاجة لها الى
التحريك فهي مفتقرة الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج به الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل فالمبدأ في تحريك السماء مبدأ عقلي مع انهم
حكموا بان الحركة لاشتمالها على الجزئيات المتغيرة لا يمكن صدورها عن
مفارق عقلي بل لا بد لها من قوة جسمانية متغيرة لها تصورات جزئية
كما ستقف عليه واجيب عنه بان التحريك السماء مبدأ بعيدا هو العقل ومبدأ
قريبا هو النفس فيكون بزوال التحريك امرا جسمانيا لا ينافي ان يكون
للتحريك مبدأ آخر عقلي اقول الاولى ان يقال لما كانت المبادي العقلية
عللا غائية في حركات الافلاك وماهية العلة الغائية هي علة فاعلية
لفاعلية الفاعل وعلة غائية للفعل فهي بالاعتبار الاول مبدأ
بعيد للفعل وبالاعتبار الثاني مبدأ قريب له فما وجد في كلامهم من ان
للفلك محركين نفسا وعقلا فالمراد الفاعل والغاية فهما مبدآن
قريبان وما وجد من ان المحرك للفلك اما نفس او عقل فالمراد
الفاعل فقط الايراد الثالث النقض بالقوة الانفعالية للهيولى
الاولى فانها عندهم غير متناهية الانفعال كما ان المبادي المفارقة
غير متناهية الفعل واليه يرجع ما في الحواشي الفخرية من لزوم انقطاع

الزمان

جسمها

الزمان على تقدير صحة الدليل المذكور لاجرائه بان الفلك جسم
بسيط قابل للتجزية الى اجزاء متشابهة يكون كل منها قابلا للتحريك
والكل قابل للحركة الغير المتناهية فاذا كان جزءه غير متناهي الحركة
يلزم المساواة بينهما وهو محال وان لم يكن كذلك كانت حركة
الكل ايضا متناهية لان نسبة الحركتين كنسبة الجسمين المتناهيين
فيلزم انقطاع الزمان هذا خلف والجواب ان الهيولى الاولى
ليس لها في ذاتها الا القوة المحضة وهي من هذه الحيثية فاقدة لجميع
الاشياء واما استعدادها لشيء بعد شيء فهو لا يحصل لها من ذاتها
بل من جهة حصول الصور والهيئات فيها فمعنى كونها قابلة
للامور الغير المتناهية انها يحصل لها من جهة حصول كل صورة
او هيئة استعداد لصورة اخرى او هيئة اخرى فهي في ذاتها غير متهيئة
لقبول صورتين او هيئتين معا فضلا عن الكثرة الغير المتناهية وكذلك
قبول الفلك لكل حركة انما هو بسبب حصول حركة قبلها من فاعلها
وكذا الى غير النهاية واما ذات القابل بما هو قابل فليس لها الا
القبول للحركة مطلقا اعم من ان يكون واحدة او كثيرة متناهية
او غير متناهية هذا ما يخطر بالبال الايراد الرابع انه لو تم الدليل
لامتنع ان يكون القوة المنطبعة الفلكية ملاصقا للتحريكات الفلكية
الغير المتناهية والجواب عنه على ما في الشفاء والاشارات وغيرهما
ان القوة الجسمانية الفلكية لا تزال تنفعل عن المبدأ العقلي وتفعل

في الفلك والعنصر على القوة الجسمانية التاثير الغير المتناهي على سبيل المعدية
والاشتغال لا التاثير الغير المتناهي على سبيل الوسايط ولا الانفعالات
الغير المتناهية فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع احدها لا يودي الى
امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة فليس هذا
موضع بيانها الايراد الخامس دورات الافلاك مختلفة بالزيادة والنقصان
فالقوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة
لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين ومن تناهيهما تناهي
الحركتين والجواب ان التفاوت بين المفارقات المحركة للافلاك
اللذة ولا يجري مثل ذلك في اجزاء القوة بالنسبة الى كلها لتشابههما واتحاد
ماهيتهما فلا اختلاف بينهما الا بحسب الكمية في العمل واما المفارقات فانها
مختلفة الجواهر فلا يجب ان يكون فعل بعضها جزء فعل الآخر فيجوز كونها
لاختلاف جواهرها مبادي لامور مختلفة بالشدة والضعف كحركات مختلفة
بالسرعة والبطء متحدة بالزمان الايراد السادس ان الارض
لو خليت وطبيعتها لكان يوجد من قوتها سكون دايم والجواب عنه بان
السكون لكونه عدميا ليس فعلا صادرا عن القوة غير مفيد لانه
هب ان السكون عدمي لكن حصول الجسم في حيزه غير مقولة الاين
وهو عرض من الاعراض موجود وذلك مستفاد من قوته الطبيعية
فالحق في الجواب عدم تسليمه واعلم ان صاحب التلويحات ذكر في
اثبات ان القوة الجسمانية لا يجوز ان تقوى على فعل غير متناه ودليلين احدهما

هما قولنا ان القوة الغير المتناهية لو حركت جسما لكل قدرنا مسافة وحركته
اخرى متناهية فلزم ما بينهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعة حركتهما وبطوئهما
فنسبة الى الغير المتناهي لا فان بين هذه المعاني فرقا وامتناع احدها لا
يودي الى امتناع الجميع واما كيفية صدور الامور الحادثة عن المبادي الثابتة
فليس هذا موضع بيانها الايراد الخامس دورات كثيرة مما يقوى عليه القوة
المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المتحركتين الى اثره نسبة
متناهي التاثير الى متناهية والثانية قوله نفرض قوة تحرك جسما عن مبدأ
مفروض حركات لا تتناهى ويتحرك بمثل تلك القوة اصغر منه او اقل ميلا
عن ذلك المبدأ مساويا مع تحريكات الاول شدة وعدة فيتفاوت
المدة بالضرورة والا استوت القدرة على قليل المانع وكثيره وهذا محال و
التفاوت في الآخر اقول في كل من الدليلين نظر من وجهين احدهما
مشترك والآخر مختص اما النظر المشترك بينهما فهو جريانهما في القوة المجردة
فيلزم ان لا ينسب حركة غير متناهية الى قوة واحدة سواء كانت مجردة
او جسمانية بل الى قوى متعددة غير متناهية واما النظر المختص بالاول فهو
ان التفاوت بين القوتين الغير متناهية والمتناهية في السرعة كما فيكون
القوة متناهية من جهة الشدة لا ينافي كونها غير متناهية من جهة
الاخرى كالمدة واما النظر المختص بالثاني فهو انه لا يثبت به عموم
الدعوى لكونه غير جار في الحركات الطبيعية ولذلك خصه الشيخ الرئيس
في النمط السادس من الاشارات ببيان امتناع تحرك جسم حركة قسرية بقوة

غير متناهية اذ قد علمت ان الجسم الصغير مساوٍ للكبير في قبول الحركات الطبيعية
والاختلاف بينهما مع رفع المعاوقة الخارجية انما هو بحسب القوة المحركة
قوة وضعفا لا غير والله الحقائق الامور اعلم فصل في ان المحرك القريب
للفلك قوة جسمانية لما ثبت في الفصل السابق كون النفس التي للفلك
مجردة اراد ان يبين في هذا الفصل ان لها قوة بها تدرك الجزئيات
كالقوة الخيالية لنفوسنا في كونها محلا لارتسام الجزئيات الادراكية
الا ان الخيال مختص ببعض الالات لا يتعداه هو مقدم الدماغ وتلك القوة غير مختصة
بشيء من اجزاء الفلك بل سارية في جميع اجزائه لبساطته وعدم رجحان
بعض اجزائه على بعض آخر وتسميتها نفسا منطبقة من باب التسامح
لامتناع كون شيء واحد ونفس اعني ذاتا ثنين واستحالة تقوم
مادة بصورتين جوهريتين فقال لان التحريكات الاختيارية الجزئية
الصادرة عن نفس الفلك اما ان تقع عن تصور كلي او جزئي
فان الحركات الاختيارية انما توجد بارادة تابعة لشوق
منبعث اما عن تصور جزئي كالتخيل والتوهم او كلي كالتعقل
لتلك الحركة ولا بد انضمام التصديق بترتب الغاية او ما في حكم
التصديق فان الحيوان مثلا اذا تحرك فالحركة الاختيارية مبادئ
مترتبة البعد منها عن الفعل قوته المدركة وهي اما الخيال والوهم كما في
غير الانسان او العقل العملي بتوسطهما كما في الانسان ثم قوة
الشوق المنبعث عن ادراك الملايمة والمنافرة وهو غير الادراك

للتحقق

للتحقق الادراك بدونه ثم الارادة او الكراهة وهي مبدا العزم الاول
والاجماع التي تصمم بعد التردد والدليل على مغايرتها للشوق ارادة الانسان
تناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع وكراهته تناول ما يشتهيه بسبب زاجر عقلي
او شرعي او خلقي كالحياء ونحوها وذهب بعضهم الى ان الارادة شوق متأكد
وليس نوعا آخر وتحقيقه يحتاج الى بسط من الكلام لا يسعه هذا المقام اذا
تقرر هذا فنقول لا سبيل الى الاول لان ما يوجد من الحركات الارادية لا
يكون الا حركة جزئية فهي تابعة لشوق كلي استتبع ارادة كلية لم يكن هذا الرابط
الكلي مع ما يتبعه من الشوق الكلي والارادة الكلية كافيا في صدور الحركة
الارادية الجزئية بل لا بد ان يتخصص ويصير جزئيا حتى يقتضي صدور الحركة
الجزئية وذلك لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع
منه بعض الحركات الجزئية الارادية دون بعض والا لزم الترجيح بلا مرجح
فيحتاج في صدور الحركات الجزئية الارادية اي المحرك القريب للفلك الى تصورات
جزئية وكل ما له تصور جزئي جسماني قيل هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل
مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرحوا بان الجسمانيات الجزئيات
المجردة ترتسم في اقول مناط الجزئية عندهم انما هو نحو الادراك الاحساسي
او العلم الحضوري فكل ما ارتسم في النفس فهو كلي وان تخصص بكليات كثيرة
فذلك التصريح منهم اما ان يأول بالعلم الحضوري وهو بعيد او بان
الصورة العقلية من حيث انها كيفية حالة في نفس بشخصية متخصصة بالعوارض
الذهنية المتخصصة تكون جزئية وان كانت بالقياس الى افرادها الخارجية او

[illegible] من لا يتصف عن الذات [illegible]
[illegible] او انتفت الاسم [illegible]

لو النفس ٢٦ هو

الزمنية كلية فهي باعتبار انها علم جزئي وباعتبار انها معلوم كلي لان الصورة
الجزئية ترتسم وهي اصغر وترتسم وهي اكبر فاما ان الاختلاف في الصغر والكبر
لاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين في الحقيقة كصورة ابل وبعوضة
او لاختلاف الماخوذ عنه والمنتزع عنه الصورتان بالصغر والكبر او
لاختلاف فيما في المحل من المدركة وقيل الحصر ممنوع لجواز ان يكون الاختلاف
الاعراض من السواد والبياض اقول الكلام فيما يحصل به التفاوت في الصغر
والكبر ولاشك انه اما كم اوذو كم بالذات او بالعرض من حيث هو كذلك
فمع الاتفاق في الماهية ولوازمها لايكون الاختلاف في المقدار الا باختلاف
الماخوذة او الحاصلة فيه الصورتان في المقدار ولا دخل للعارض في ذلك لانا
لانحتاج في تخيلهما كبرا او صغرا الى اعتبار ايقاع عارض في احدهما ليس في
الاخر لاسبيل الى الاول لانا نتكلم في الصورتين من نوع واحد فيهما صورتا
شيء واحد فيكونان متحدتين في الماهية لان صورة الشيء عين ذلك الشيء بحسب
الماهية بناء على حصول ماهيات الاشياء في الذهن على ما هو التحقيق
ولا سبيل الى الثاني لان الصور المختلفة بالصغر والكبر لايجب ان تكون
ماخوذة من خارج بل يجوز ان يكونا صورتين لامر معدوم كجبل من ياقوت
بناء على انا قد نتصور امورا لا وجود لها في الخارج وعليه مبنى اثبات
الوجود الذهني فتعين القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منهما
مرتسمة في موضع من الة تصور جزئي غير ما ارتسمت فيه الصورة الصغيرة
لا محالة في الوضع وما هذا شانه فهو جسماني وفيهما شكوك وايرادات يجب

والذبابة

التنبيه

التنبيه عليها الاول النقض بصدور الجزئيات عن البارئ مع انتفاء القوة
الجسمانية عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجواب ان الجزئيات الجسمانية
غير مستندة الى الله تعالى كما هو المشهور وتحقيق الحق فيه لايسعه هذا المقام
الثاني ان مقتضى استواء التصور الكلي الى جزئيات الحركة وجوب تخصيص مخصص
واما كون ذلك المخصص تصورا جزئيا فممنوع والجواب ان التصورات الكلية مع
المخصص تصور جزئي فالمخصصات المنضمة الى التصور الكلي تجعله تصورا
جزئيا والثالث ان الدليل لاتبائه على امتناع ارتسام الصغير والكبير في
المجردات انما يختص بامتناع ادراك ذوات المقادير للقوة المجردة و
الحركة مما لامقدار له صغيرا او كبيرا فلا يجب ان يكون ادراكها بقوة جسمانية
والجواب ان الحركة الجزئية لاتخلو عن التغير الجسماني باعتبار المسافة
فلا تقرر عندهم من ان المسافة من مشخصاتها وله مقدار بلا شبهة والرابع
انه لو كانت للفلك قوة يرتسم فيها صور الجزئيات لزم ان لا اتفاق و
الصور المرتسمة بالصغير والكبير وذلك لان القوة المدركة في جميع اجزائه
وعدم رجحان جزء منه على جزء في القبول والانفعال اقول ويمكن الجواب
عنه ان المدرك القوة المنطبعة الفلكية اما الحركات لا ان ادراكاتها ليست
جزءا فيه وهي لاتتصور المحال كما حققه الحكماء فان كان الكلام في ادراكها
نفس تلك الحركات والوجه ترجيح بعض المواضع لارتسام صورتها فيه دون بعض
فنقول صور الحركات مرتسمة في مواضع الحركات من الفلك كالدوائر العظيمة و
الصغيرة فصورة الحركة السريعة ترتسم في الجزء السريع الحركة منه وصورة الحركة

من التقدير

ما ترتسم

البطيئة في الجزء البطيء الحركة وكذا صورة حركة كل قوس عبر لتم في تلك القوس عظيمها في
العظيم وصغيرها في الصغير واما السوال في علة تخصيص بعض الاجزاء بالحركة السريعة
وبعضها بالبطيئة فهو بعينه السوال في علة تعيين المنطقة والقطبين وقد مر بيانه
والكلام في ادراكها لوازم الحركات من الصورة الكائنة الفاسدة
وعوارضها الخاصة والسبب في تخصيص مواضع من الفلك باعيانها بارتسام صورها
الادراكية فيها فنقول اوضاع المناطق والاقطاب ونسب الكواكب بعضها مع بعض
ونسب العلويات الى السفليات مما يحصل به امتياز اطراف الفلك بعضها
عن بعض وبذلك يختص بعض المواضع بقبول بعض الصور وبمقدار خاص منها دون
غيره وعدم اطلاع البشر على تفصيل امر لا يدل على نفيه الخامس انه لو كانت — وخصوصيته
نفس الفلك عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها فلا يخلو اما ان يكون لها علوم غير متناهية — علوم
للكائنات من الحركات وغيرها في ازمنة غير متناهية شيئا بعد شيء بحسب ترتب ازمنة
وجودها واما ان يكون لها علوم متناهية للكائنات متناهية فالكائن الاول فيكون
هناك سلسلة من امور مترتبة غير متناهية موجودة وفيه لان الحوادث الغير المتناهية
وان كانت غير مجتمعة لكنها اذا اجتمعت صورها الادراكية مترتبة في ذوات مدركة
فيوجد الغير المتناهي من المترتبات المجتمعة وقد برهن على استحالة السلسلة المجتمعة الغير
المتناهية ذات الترتيب وان كان الثاني فيلزم ان يكون الحوادث اليومية
متناهية الصور والتحقيق انها غير متناهية الصور **اقول** لنا ان نجيب عن ذلك اما على
راي من ذهب الى ان نسب مقادير تلك الحركات الافلاك بعضها الى بعض باعتبار
ازمنة عوداتها كما يؤيده الرصد فبان النقوش الكائنة في مدارك الافلاك — عودتها

123 المنطبعة السارية في اجزائها متناهية فلا يوجب ذلك تناهي صور الكائنات
لوجوب تكرار الوضع الفلكي عند الموجب لتكرار الحوادث من الصور الجسمانية وغيرها
بعد مرور مبلغ من الالاف الكثيرة على ما اشير اليه بقوله تعود السماوات
الى الرجع واليه ذهب صاحب الاشراق ومتابعوه فللحوادث عندهم ضوابط كلية
حاصلة في نفوس الافلاك عن مباديها العقلية وتلك الضوابط الكلية واجبة
التكرار اي الحوادث تزول وتعود الى شبه ما كانت عليه لا الى عينه لامتناع
اعادة المعدوم بالقواطع البرهانية فاذا كانت النفس الفلكية منتقشة بها على — منتقشة
نحو كبريات الاقترانيات وصغريات الاستثنائيات او كما انه كلما كان كذا او
كانت متخيلة تتخيل الامور الجزئية وتتخيل الى كل نقطة على نحو ادراك الصغريات الاقترانية — الوصول
او الكبريات الاستثنائية اي لكن كان كذا او ليس هكذا فلها ان تعلم لوازم
حركاتها بانضمام هذه القضايا الجزئية الى تلك الكليات التي هي العلم بالحوادث
الجزئية على الوجه الجزئي المنتشر وهكذا الى ان يعود الاوضاع بعينها ولا يوجب
ذلك تكرار تعلقات النفوس الناطقة بالابدان كما توهمه بوذاسف التناسخي
المنجم لامتناع ذلك التكرار كما بين في موضعه واما على راي من زعم ان نسبة
الحركات الفلكية جميعها او بعضها صمية بناء على انها اولى على القدرة
وادعى في الايجاد لعدم تكرارها وانحصارها ووجوب اعتقاد ما هو الاعلى والاشرف
في حق الله وقدرته وجوده وان لم يطابق الرصد لان امور الرصد تقريبية
النسب محجبة الحقيقية ربما لا يدرك بها فبان النفوس المنطبعة للافلاك كتاب
المحو والاثبات فيمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب المعبر عنه باللوح المحفوظ

فقيل ان في راس كل سنة من سني العالم الالهية ثلثمائة الف وستين الفا
مما يعده المنجمون يبعث الله في تلك النفوس صورا ما وجدوه في السنة الاخرى
وهكذا الى غير النهاية على ما ذهب اليه الحكماء واشير الى اوايل هذه السنين
بقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب واشير الى ايام تلك السنين بقوله تعالى
يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون اقول
الاقرب الى الصواب هو الراي المنسوب الى حكماء الفرس والاقدمين من المصر
واليونان لان تلك العلوم المختصة الى صاحبها في الافلاك اما ان يكون كلية او جزئية
فان كانت كلية فليست في مقصودنا من شيء لان الكلام في نقوش القوى المنطبعة
الفلكية وادراكاتها الجزئية وان كانت جزئية فلتغيرها وعدم اجتماعها
لتضادها ولبعضها مع بعض لا يحصل دفعة واحدة فان مناط الجزئية اما التخيل
او الاحساس اذا كان المعلوم ماديا او العلم الحضوري اذا لم يكن كذلك وكلاهما
في الاول فقط ان ذلك لا يكون الا شيئا فشيئا ويجب تعاقب الاستعدادات
والقوابل والانفعالات وان النسبة الضمنية اول على القدرة واعلى في الايجاد
فتحمل نظرا بل العددية اشرف كما يدل عليه صناعة الموسيقي الحاكمة بان النغمات
التأليفية العددية انسب اشرف من غيرها وهل ذلك الا كقولهم النغمات
المنطقية والاشعار الموزونة اعلى في القدرة ودل على كمالات صانعها
من غيرها لعدم انحصار المنتظمات والموزونات واما الرموز القرآنية
فلها محامل وتاويلات غير ما ذكر والله اعلم بحقايق اسراره ورموزه

الفصل الثالث في العنصريات اي العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلثة

وغيرها

124

وغيرها وهو مشتمل على ستة فصول فصل في البسائط العنصرية و
هي اربعة باستقراء اوايل الملموسات ووجدان عدم خلو الاجسام
المستقيمة الحركات عن احدى الفاعلتين اللتين هما الحرارة والبرودة
المقتضيتان للتين هما الرطوبة للحركة اما الى الوسط او اليه بالغة
الغاية اولا وكذا عن احدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة
المقتضيتان لقبول الاشكال بيسر او عسر على وجه الكمال او النقص
وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين في جسم واحد للتقابل بينهما فاذا
تركب كل من الفعليين مع كل من الانفعاليين حصلت اربعة اقسام بارد
رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وحار يابس هو النار وحار رطب
هو الهواء فهذه امهات المواليد واركان عالم الكون والفساد واسطقسات
المركبات وعناصرها التي منها التركيب واليها التحليل واصول الكائنات و
لكل واحد منها صورة مقومة لمبنية نوعية ووجود هيولاه غير محسوسة ينبعث عنه
الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر في صورته النوعية لطبيعة
والا لتشكل كل واحد منها يوافق آخر في صورته النوعية بالطبع حينئذ لك
الآخر والثاني باطل اولا يستقر شيء منها حيث يستقر الآخر وهو في الاطراف
اطرف المقدم مثله واعلم ان الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء
المتبخر تارة والمنجمد اخرى فان الصورة المائية في البخار والجمد باقية
لانها ترجع الى مقتضاها بادنى معاون واذا قيل للماء الحار انه بارد
لا يعني انه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرودة عند زوال

الحاوة

المائية والكيفية اذا اشتدت قد تبطل الصورة ولعقد الاجزة لماينا سبها
من الصور كما قال وكل منها قابل للكون والفساد اى ينقلب بعضها الى بعض
بلا توسط او بتوسط واحد او اكثر فالاقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب
كل منها الى الثلثة الباقية اثنى عشر ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين
الى الآخر واربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بتوسط واحد الى
الآخر واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين الى الآخر والمشهور
ان الستة الاولى بالذات والستة الباقية لا تحصل الا بوسط او وسطين
ويكذبه ظاهر قول الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها
السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك ان
الصاعقة مما تغلب عليه الارضية لثقلها وصلابتها وقد حكى الشيخ ان الصاعقة
قد نزل في زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين طلاشى كالحديد
ايضا قد صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا هكذا قيل و
فيه من الكلام ما لا يخفى والمص اشار الى وقوع هذه الاقسام الستة من
الانقلابات في ستة امثلة معللا بها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها
والتلبس بها اثنان منها بين الماء والارض واثنان منها بين الماء
والهواء واثنان بين النار والهواء اما اللذان بين الماء والارض
فاحدهما قوله لان الماء ينقلب حجرا فان المياه الواردة على بعض
المواضع بعد ما يخرج من منابعها وهي صافية جارية مشروبة تتحجر حجرا
قريب الحجم من حجمها في زمان قليل فليس تكون الحجر منها بسبب ان فيها

اجزاء

اجزاء ارضية انعقدت حجرا صلبا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر والنضوب
والا لم يكن الزمان الذي وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع في اضعافه ذهاب
تلك المياه الكثيرة بالتبخر ويوجب ان يحس منها كدورة ارضية غير محسوسة
لغاية قلتها للزم ان لا تكون الاشىء من الحجر من مياه كثيرة وليس الامر
كذلك كما يعاين في مواضع عديدة منها سيهكوه وهي قرية من بلدة مراغة
من جملة آذربايجان بل الحق ان ذلك انما هو بخاصية في بعض المواضع
من الارض خلق الله فيها معدنية شديدة التاثير في التحجر اذا صادفت المياه
تحجرت وربما كانت في باطن الارض فظهرت بالزلازل ومن هنا القبيل
نقل من انقلاب بعض الناس حجرا وقد شوهدت في بعض البلاد اشباح
حجرية على هيئة اشخاص انسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل
والتخطيط شىء واشخاص بهيمية وسائر امور تتعلق بها بالانسان على حالات
مخصوصة واوضاع تغلب على الظن انها كانت قوالب انسية
وما يتعلق بها ولا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم وثانيهما
قوله والحجر ينحل بالحيل الاكسيرية مياها فان لطلاب الاكسير في حل الاجسام
الصلبة الحجرية مياها طريقين احدهما تصييرها بالاحراق او السحق ملحا او ما
مجراه كالنوشادر ثم اذابته بالمياه والاجزاء الحادة لقاعها في المياه الحادة
وتحليلها بها ثم والثانية الحيلة عليها حتى تصير مياها بخارجة واما اللذان
بين الهواء والماء فاحدهما ما اشير اليه بقوله وكذا الهواء ينقلب ماء في قلل الجبال
فانه يغلظ الهواء سحابا بواسطة برد يصيبه هناك لا لاجل بخار يصعد او

اليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحو فتتخيل اكثره او كله ماء ويتقاطر
وهذا مما يشاهده كثير من الناس وليس لقائل ان يقول ان البرودة لو
كانت سببا لانقلاب الهواء لتتابعت الامطار والثلوج في اوقات الشتاء
جميعا لازدياد البرد بازدياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع الا
بانقطاع الشتاء لانا نقول الاسباب الطبيعية انما هي معدات للامور
ليست شيء منها علة تامة بل لا تخلو في اكثر عن وجود المانع وفقدان
الشرائط فالمدعى ان البرد من جملة الامور التي لها مدخل في حصول
الانقلاب ~~التي لها مدخل في حصول الانقلاب~~ الهواء ماء بما تيسر على
السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد او المملوة ولا يمكن ان
ينسب ذلك الى الترشح والا لما كان عند الكثيف لكان الماء الحار اولى لكونه
الطف واقبل للترشح والمشهور بخلافه ولا سبيل الى القول بان المياه المنتشرة
المجتمعة في الهواء انجذبت اليها كلها في البرودة اذ ليس في طبيعتها ان تتحرك
الا الى اسفل ولتحركت القطرات في جميع جوانب الاناء فاذا ثبت ان ذلك
ليس على سبيل الترشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق انه للانقلاب
الهواء وثانيهما قوله والماء ايضا ينقلب هواء بالحر الحاصل لتسخين
الشمس او النار كما يشاهد من البخار المتصاعد من الماء المسخن فان البخار
اجزاء هوائية متكونة من الماء ممتزجة باجزاء مائية لطيفة مختلطة بها واما
اللذان بين النار والهواء فاحدهما قوله وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور
الحدادين اذا الح في النفخ عليها وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد

فيه نار من انقلاب الهواء اليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذي منه السموم المحرق
وثانيهما قوله والنار ايضا تنقلب هواء كما تشاهد في المصباح فان شعلة
المصباح لو بقيت على النارية لتحركت الى مكانها الطبيعي على هيئة خط
مستقيم قائم لانه اقرب الطرق فاحرقت ما حاذاها وليس كذلك اعلم ان
لما ثبت انقلاب العناصر بتبدل صور بعضها الى بعض الذي يدل على
طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها للامر
ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة اراد ان يشير الى طاعة الصور العنصرية لورود
الاعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج على المركب منها لئلا يلزم
انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض اهل زمانه و
ذلك انما يتحقق باثبات ان الاعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر امور
زائدة على صورها النوعية مغايرة لها فاشار الى زيادتها بقوله ونقول
ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لانها تستحيل في
الكيفيات اي يزول عنها بعض الكيفيات ويحدث فيها بعض اخر مثل
التسخن والتبرد في الماء مثلا مع بقاء الصور النوعية المائية بحالها في كلتا الحالتين
هو للمغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في حالة
واحدة وانه محال ولا يخفى ان المط الذي هو المغايرة بين الصور النوعية و كيفياتها
انما يحصل بارادة الاطلاق العام من المقدمة المذكورة فلا اعتراض عليه
بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية
والارضية بزوال الميعان والجمود غير متوجه لعدم كونه منافيا للمدعى لما تحقق

بين المطلقين لا اتفاقي وانما يتوجه لو كان المراد منها الدوام و
مما لا حاجة اليه في هذا المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما في
المزاج الاولي او اضافية كما في المزاج الثانوي اذا تصغرت قال القرشي
في شرح القانون تصغر اجزاء العناصر شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج
وذلك لان المحوج الى التصغر هو كون الفعل والانفعال اتم واكثر ولا
يمتنع حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لان الشيخ نفسه اعترف بان
مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة والرطبة
واليابسة مع انها لم تتصغر واعترض عليه العلامة الشيرازي بقوله بان
مراد الشيخ ليس هو ان حرارة القلب اذا وقع بينهما نسبة على حد ما
كانت هي المزاج والا لكان المزاج الدماغ وبالعكس من مقولة الوضع
او المضاف وهو غلط بل المراد ان حرارة القلب اذا امتزجت مع برودة
الدماغ وبالعكس يحصل لكل منها كيفية مناسبة لصحة وتلك الكيفية
موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء اقول في هذا الايراد نظر لان كون كل من
حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية الى محل الاخر حتى يذكره لا يوجب ان
يكون المزاج الثانوي الحاوي في كل منها حاصلا من تصغير اجزاء مواد
والا لكانت تلك الاجزاء المتصغرة حاملا لهذا المزاج واين هذا من ذلك
واجتمعت وتماست في المركب وفعل بعضها في بعض بقوتها المتضادة
وقد علمت فيما قبل ان الصورة النوعية في الجسم مبدأ للاثار ومصدر
لافاعليه كما هو رأي جمهور الحكماء ولذلك قالوا انها تفعل اولا في مادتها

127 التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية مثلا تسخن
مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة
شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا مع وضع
مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها وكذا الماء لا يبرد الا مع نسبة المجاورة
اليه فاذا امكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة
بينهما لكان ابلغ والمماسة بينهما اتم والتفاعل اكمل وكثرة السطوح التماسي
بحسب تصغر الاجزاء فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما و
تماست كاملا بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر كما هو المختار
عند الفلاسفة واشار المصنف الى اختيار هذا المذهب بقوله بقوتها المتضادة
اي في الكيفية فان اطلاق القوة على الصورة شائع وكثير فصورة كل واحد
منها يسوره كيفية الآخر المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد
تفعل صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة
عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس الى العنصر اليابس فيحصل من
صور العناصر المتصغرة المماسة وانفعالات موادها كيفية متوسطة بين الاطراف
الكيفيات المتضادة اي المتخالفة اذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي
يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لم يكن مثبتا ولا للمزاج الثاني الواقع بين
اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الاول بحيث
اذا قيست الى احد واحدة من المتقابلين عدت من الآخر فتسخن بالقياس

الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة متشابهة
في اجزايه اي في اجزاء المركب فان كل جزء من اجزائه ممتاز اما بحقيقته او بهويته
عن الاخر فيكون الكيفية القايمة به غير الكيفية القايمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات
القايمة بتلك الاجزاء متشابهة في النوع وهذا معنى تشابهها وهي امر له يعني ان هذه
الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المودي الى الكيفية المتشابهة
المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا مزاجا واعلم ان ههنا اشكالات من وجوه
الاول اما لانم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون
كما في تاثير الشمس فيما يقابلها بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما وكذا
المبصر في الباصرة واذا جاز الفعل من جانب والانفعال من اخر كما ذكرناه جاز
التفاعل ايضا بلا مانع عقلي وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا
الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام في اجزاء الممتزج وهي لا محالة
متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يوثر في بعض ولا حاجة عنه الا بالتلاقي
والتماس فلا يتجه ان التاثير والتاثر بينهما بلا تلاق محتمل فان ذلك غير
محتاج اليه فيما نحن بصدده الثاني ان المحذور المهروب عنه الثاني من جعل
الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة لان الصورة
انما تفعل بواسطة الكيفية القايمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر ابدا
في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التاثير فلزم
اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين
لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا ينقلب المغلوب غالبا بل يكونان معا

والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية
فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها والجواب عن ان
الصورة في كل منهما فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها
مع الحادثة المنكسرة فالكاسر ان اريد به الكيفية الشديدة المعدة لحدوث
المنكسر فهي لا يجب ان تجتمع مع المنكسر والكاسر ان اريد به الصورة الفاعلة
فهي مجتمعة معه ولا محذور في ذلك بل الانسب بارائهم ان يقال شدة كيفية
كل من العنصرين معدة لان تفعل صورة الاخر لا صورته في مادة ذلك الاخر
لا في مادته كما هو المشهور كيفية ضعيفة فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تاثير
صورة العنصر الحامل واعداد الكيفية الشديدة القايمة بعنصر آخر لا
يجب ان يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر مع المنكسر الثالث لنا ان الماء الحار اذا اختلط
بالماء البارد وكسر الحار من برودته من الحق ان يقال للماء صورة توجب الحرارة
وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل للكسر
هي الكيفية دون الصورة اقول في الجواب لا مانع من افادة الصورة المائية
او في مادة جسم آخر من نوعه او من غير نوعه حرارة لا لاجل كونها مقتضية
للحركة واعتبر ذلك الامر فيه بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عنه
الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم الفرق وقد علمت ان
الفاعل في الحركة القسرية هو الطبيعة باعداد القاسر ايا ما الرابع ان كلام
مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة الفايضة عليه من

المبداء الفياض اكمل وقد ثبت بصناعة الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب وهذا الاعتراض
مما اورده الامام الرازي على كلام الشيخ في الاشارات واجاب عنه المحقق الطوسي
في الشرح بقوله كون جلد الاصابع اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء
من حيث هي ليست بقوية من الاعتدال لغلبة الجزئين الثقيلين عليها والاعضاء
ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد بقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي يقرب
الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفوس بها ثم
ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي
اولا الى عضو يحصر تلك الارواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها
وهو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبدا الحس والحركة هو الدماغ ثم الى
ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها ذا فعالها المختلفة المترتبة
الى ان تنتهي الى جلد الانملة وغيره فيستتم بجميع ذلك التشخص على التنصيص المذكور
في كتب الطب فهذا ومثاله ليس بخفي على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله
له نورا فما له من نور انتهى كلامه قدس سره قال صاحب المحاكمات وهذا غير
مستقيم لان الشيخ قد صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر
ما في البدن خارجان جدا مايلان الى الافراط والخفيفان غالبان
على الارواح فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها الى التساوي مما ينافيه
قطعا اقول لعمري ان كلام المحقق في هذا المقام في غاية الاستقامة

جلد الاصابع اعدل الاعضاء

التنصيص

خارجان

وماصرح

وماصرح به الشيخ ان الروح والقلب احر ما في البدن لا ينافي ما ذكره بل غاية ما يقتضيه
ذلك هو غلبة الخفيفين على الارواح انها كذلك بالاضافة الى امزجة الاعضاء
ثم بعد الاغماض عن ذلك نقول ايضا ان غلبة الخفة عليها اقل من غلبة الثقل على
الجسم ومن جوز كون الجسم ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما اثبته من
ثقله الطبيعي وكثافته فقد خرج عن الانصاف ثم قال بل الحق في الجواب ان كلام
الشيخ في الاعتدال النوعي لا العضوي فان تعلق النفس انما هو بمجموع البدن
ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الالية
فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن
اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى الاعتدال من امزجة الانواع
الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحث آخر وانما ذهبوا
اليه لان تعلق النفس للبدن للاستكمال والاستكمال به انما يكون بالاعمال
والحركات الصادرة من الارواح التي منشاؤها القلب فان قلت لما كان
تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان انكسار
الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبداء اكمل والصورة الفايضة
عليه افضل وجب ان يكون الصورة الفايضة على الجلد اكمل الصور
لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق
صورة ومجرد ذلك لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك ان يكون الممتزج
محلا للتصرف الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك انتهى كلامه اقول

لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق في هذا المقام بحيث يزول
الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعي اظهار شيء من خبايا
هذا المبحث الذي هو معضلة الافهام ومزلة الاقدام وهو ان للنفس الانسانية
بدنها الذي له وحدة طبيعية من جهة ان له ذاتا شخصية وكثرة من جهة كونه
ذا اجزاء متكثرة متخالفة الامزجة تعلقين تعلق اجمالي وتعلق تفصيلي
ومنشاء تعلقها الاجمالي هو مزاجه النوعي الواحد المميز عن باقي الانواع ومنشاء
تعلقها التفصيلي هو مزاجه العضوي فكما ان اعدل الامزجة
النوعية هو مزاج روحه البخاري اللطيف فكذلك النفس الفائضة
عليه اجمالا وعلى روحه البخاري وباقي اعضائه بحسب الترتيب تفصيلا يجب
ان يكون اشرف النفوس والصور فما وقع في كلام الشيخ حيث اشير
اليه من كون تعلق النفس انما هو بمجموع البدن فهو بالنظر الى الاعتبار الاول و
ما وقع في كلام المحقق من ان المزاج المستعد لقبول النفس مطلقا هو مزاج
الارواح فهو بالنظر الى الاعتبار الثاني فلا منافاة بين القولين ومن هذه
المسئلة من الطبيعيات نظيرة مسئلة من الالهيات وهي ان طائفة من الحكماء
صرحوا بان العالم بجميع اجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو انسب
النظامات الممكنة فيكون صادرا عن الواحد الحق بلا واسطة شيء اصلا
وكونه ذا اجزاء متكثرة متباينة لا ينافي صدوره عن المبدأ الواحد من
جميع الوجوه والجهات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
وذلك ان للعالم على هذا التقدير جهتين جهة وحدة شخصية وجهة كثرة

تعلقها هو مزاج الانسان والعدل امزجة الاعضاء

اجتماعية

130

اجتماعية والفرق بينهما على نحو الاجمال والتفصيل فبالنظر الى جهة وحدته
حكم عليه بانه يستند بالذات الى الواحد الحق تعالى من دون وسط و
وبالنظر الى جهة كثرته حكم عليه بانه صدر على الترتيب السببي والمسببي بان
البسط اجزائه واشرفها هو اقربها الى الفاعل الحق ثم يتلوه في الصدور
ما يتلوه في البساطة والشرف وهكذا الى ان ينتهي الى اقصى الوجود فمقصد
الحكماء في اثبات العقول والوسائط او عدم نسبة الجسمانيات والمتكثرات الى
الباري انما هو تصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبة
بعض اجزائه الا بتوسط بعض آخر ليلا يلزم تصدورها او لا بلا مناسبة
احديته ومجده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه اذ لا كثرة فيه من
هذه الجهة فعليك بهذا الاصل الشديد النفع واعمال رويتك فيه لينفعك في كثير
من المواضع الخامس انهم قالوا ان مزاج الانسان اعدل الامزجة وفيه
اشكال لان مزاج الانسان خروجه عن الاعتدال الحقيقي اما الى البرودة
او الى الحرارة فالكائن الى البرودة كان الاحر منه اعدل والكائن
الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة
وا[illegible] من العلامة الدواني على ما رأيته في مسودة بخطه ان خروجه عن الاعتدال
الحقيقي قد يكون الى الحرارة وقد يكون الى البرودة فعن بذلك ان الخارج عن
الاعتدال في اي طرف يؤمن الى حد ما هو مزاج الانسان فكان المعتدل
~~وكان الاحر منه اعدل والكائن الى الحرارة كان الابرد منه اعدل وكذا~~
~~الحال في الرطوبة واليبوسة~~ الحقيقي مركزا والبعد عنه الخارج الى الاطراف الى حد ما

بمنزلة دايرة و هو عرض مزاج الانسان اقول فيه نظر اما اولا فلان مدار ما ذكره
على ان عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم في مراتب النسبة
الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح في كتبهم خلاف ذلك وهو انحفاظ
في مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا ان الخروج عن الاعتدال الطبي كالخروج
عن الاعتدال الحقيقي انما يتصور بانحاء ثمانية لا غير خلافا للكاتبي وذلك
انما يستقيم اذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم في مراتب الكميات والكيفيات
عدة وشدة مع حفظ النسبة في الجميع قال شارح الموقف اذا فرض ان الاعتدال
الطبي على نسبة الضعف مثلا فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة
خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك
من الاعداد التي يوجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي
توفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معا مراعاة النسبة
بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وح يبطل ما توهمه الكاتبي
من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية انتهى لا يقال كل
من المعتدل الطبي وقسيمه يتغير بالنسبة الى اربعة النوع والصنف والشخص والعضو
ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل تارة والى الخارج اخرى
على ما هو مشروح في كتب الطب فاذا اعتبرت الاقسام الثمانية للخروج
بالقياس الى المعتدل الشخصي مثلا كانت الاقسام الثمانية مع الواحد
المعتدل داخلة في عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لانا نقول
لا نم ذلك فان الاقسام الثمانية المفروضة في الخروج عن المعتدل الشخصي لا

يجب تحققه سواء كان في داخل النوع او في خارجه وكون مراتب العرض فيما بين
مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج
المتصورة الوقوع في ساير الاشخاص في الواقع هي ما يكون بحسب مراتب
كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفا مع حفظ نوع ما للنسبة
في الجميع وقد بقي في المبحث بعد محل تامل واما ثانيا فلان غلبة العنصرين
الثقيلين على بدن الانسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دايما
لخروجه عن الاعتدال الحقيقي لا يمكن ان ينسب تارة الى طرف وتارة الى
آخر والاولى ان يجاب عن ذلك ان كون الاحر من الانسان او
الابرد منه اعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقي الى احد الفاعلين انما
يلزم اذا لم يكن شيء منهما اخرج منه عن الاعتدال في احد المنفعلين وهو غير
معلوم بل الواقع خلافه **فصل** في كائنات الجو وهي مركبات غير تامة
المزاج يحدث اكثرها في الهواء بين الارض والسماء ويقال لها الآثار
العلوية ايضا واعلم انه اذا وقعت القوى الفلكية وخصوصا الشمس في العناصر
باذن الله تعالى فحركتها وخلطتها حصل من اختلاطها موجودات اولها البخار
الدخان فاذا هيج الفلك باستحرار الحرارة وتجزى من الاجسام المائية وخرج
من الاجسام الارضية واثار اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار
واما نارية وارضية كذلك هو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث في الجو
والارض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد
والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة

في كائنات الجو

وانفجار العيون والتأمل في شبابير الحمام وعوارضه نعم الوقوف على ادراك
ماهية الجو وكثير من حوادثه بل التدبير فيما يرتفع من ارض معمورة الانسان
الى زمهريره ما غنه ثم ينزل منه في ثلث وجه تعين على ذلك كساير
الامور الانفسية على الاحكام الافاقية والمصنف اراد ان يشير الى
كيفية حدوث كل منها فقال اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما .
فالسبب الاكثري في ذلك تكاثف اجزاء البخار الصاعد لان
ما يجاور الماء من طبقة الهواء المنقسم اليها باعتبار مخالطة الابخرة
وعدمها المنقسم كل منها الى طبقتين باعتبار وصول شعاع الشمس
المنعكس على وجه الارض وعدمه في احديهما وباعتبار الامتزاج
مع النار وعدمه في الاخرى يستفيد كيفية البرودة من الماء ثم الطبقة
الزمهريرية وهي التي ينقطع عنها تاثير شعاع الشمس تبقى باردة
بوجود المقتضي لها وانقطاع المانع فاذا بلغ البخار في صعوده
اليها يتكاثف بواسطة اصابة البرد والذي من شانه التكثيف اليه
في اقصى الهواء عند منقطع الشعاع فان لم يكن البرد قويا
اجتمع ذلك البخار وتقاطر للانعقاد الحاصل من التكاثف
الموجب للتثقيل والانجماد فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر
هو المطر وانما يكون مستديرا كالكرة للحركة السريعة الموجبة
لخرق الهواء المصادمة فيمحى الزوايا عن جوانب القطرات فيصير

مستديرة

مستديرة وان كان البرد قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء ا
السحاب الرشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها اولا يصل
قبل الاجتماع بل بعده فان وصل قبله ينزل السحاب ثلجا وان لم يصل
قبله بل وصل بعده وربما اصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجئ الى
الباطن منحصرا فيه كما في الربيع والخريف فيتجمد وينزل بردا بفتح الراء وكثيرا ما
يتخذون الماء في البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا واما اذا لم يصل البخار
الى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فان كان كثيرا فقد ينعقد لاجل اصابة البرد سحابا
ماطرا كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا
يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد
لا ينعقد بل يكون منبثا ويسمى ضبابا ولاجل لطافته يزول سريعا بالوصول
او بلي حرارة اليه وان كان قليلا فاذا ضربه البرد في الليل
فنزل لثقله الحاصل بالبرودة نزولا في اجزاء صغار لا يحس بها
الا عند اجتماع شيء يعتد به فان لم يتجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع
وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيها بالثلج كما ان الطل يسقط شبيها
بالمطر فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر والثلج وربما
تكاثف الهواء نفسه من غير مخالطة ابخرة كثيرة لشدة البرد فاستحال
الى الاقسام المذكورة ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالاكثري قال الامام

الراي يكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف
الهواء واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان اذا احتبس فيما بين
السحاب بان يرتفع ابخرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية
فتكاثف البخار فينعقد سحابا ولا شك ان مصعد الدخان اعلى لشدة
لطافته وتسخنه فما صعد من الدخان الى العلو باقيا لبقائه على حرارته المقتضية
لتصعيده او هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه مزق السحاب
صاعدا وهابطا تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل يسمى عاصفه هو
الرعد بتمزيقه السحاب وربما امتد ذلك لكثرة وصول المدد وان
اشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية
وارضية عمل فيها الحرارة والحركة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار
بحيث يشتعل بادنى مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة فان كان لطيفا
وينطفي بسرعة كان برقا والبرق يرى قبل الرعد لان الصوت
لابد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك الرؤية
على ما تبين ولذلك يرى حركة بل يصل الى الارض كان صاعقة فربما صار
لطيفا بحيث ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرق الذهب
في الكيس دونه الا ما احترق من الذهب وقد اخبر اهل التواتر بان
الصاعقة وقعت في بلد ولايتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو
عبد الله بن خفيف فاذاب قنديلا معلقا فيها ولم يحرق شيئا وكان كثيفا غليظا

منها وربما جدا

جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه وكذا واما
الرياح فقد يكون بسبب ان السحاب اذا ثقل بواسطة البرودة المكتسبة من
الكرة الزمهريرية واندفع الى سفل فصار لتسخينه بالحركة الموجبة لتلطيفه هواء
متحركا وهو الريح وقد يكون للاندفاع لعرض بسبب تراكم السحب يعني به تكاثفها
اي تصغر مقدارها الموجب لتحركه لما ملاءها من الهواء لامتناع الخلاء واليه الاشارة
بقوله فيصير السحاب من جانب الى جهة الى جهة اخرى وقد يكون بالعكس
ذلك اي للانبساط الهواء بالتخلخل في جهة اي تزيد مقداره واعلم
ان نسبة التراكم الى السحب والانبساط الى الهواء من باب نسبة الشيء
الى ما يؤول اليه الا فالاولى عكس ذلك اذ المراد منهما في نفس الحركتين كما
لا يخفى واندفاعه من جهة اخرى وفي كل من القبيلتين يكون مجاورا للمجاور
يتبع المجاور في الانجذاب والاندفاع على درجة اضعف وهكذا شيئا فشيئا
الى ان يضعف وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله
الى الزمهريرية ونزوله فلذلك كان مبادي الرياح فوقانية وربما عظمها
معاوقة الحركة الدورية التي يتبعها الهواء العالي وانعطفت رياحا
ومن الرياح فوقانية وربما ما يكون سموما اي ريحا حارة واما
ما في الشرح القاضي من قوله اي متكيفا بكيفية سمية فلا وجه له ظاهرا او
قد صحفها بعضهم بصيغة المفعول محرقا الاولى تأنيثه لان موصوفه
مفرد مؤنث جمعه سمائم واما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه
في نفسه بالاشعة السماوية والحدوثه عن بقية مادة الشهب او لمروره بالارض

وجه الدخان

الحارة جدا لاجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين
يتلقيان فتستديران او فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع
تلك الرياح الاجزاء الارضية المشتملة عليها فتنضغط تلك الاجزاء بينها
مرتفعة كانها تلتوي على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالزوابع
والاعصار وربما اشتمل الزوابع العظام على قطعة من السحاب
بل على بخار مشتعل فيرى نارا مدورا واما قوس قزح فهي انما تحدث
من ارتسام ضوء النير الاكبر الشمس في اجزاء رشية صقيلة متقاربة
واقعة في الغمام مختلفة الوضع المعتبر عنه بكونها مستديرة اما صقالتها
فليرتسم فيها الشيء واما صغرها فليقبل النير ولا يقبل شكله واما
تقاربها فليقبل الارتسامات بحسب الحس واما وقوعها في
الغمام فلظهور القوس واما اختلافها في الوضع فليكون
الخطوط التي بين البصر وبينها كلها والتي تنعكس من هذه الخطوط
الى النير كلها متساوية فانه على هذا الوجه يكون حدوث القوس
يتضح ذلك انا اذا توهمنا على دايرة الافق من جانب المغرب
نصف كرة الغيم وان دايرة نصف هذه الكرة قائمة عليه
مركز دايرتها مركز الافق ليكون سطح المقعر من هذه الكرة
مقبلا للشرق والذي فوق الارض منها انما هو ربع الكرة وان
النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الافق الشرقي وان خطا
قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة ج ومر على الاستقامة الى قطب

كرة

كرة الغيم وهو نقطة ب وان البصر موضوع على هذا الخط بين النقطتين
ج وب عند نقطة د وانه قد خرج من البصر الى نقطة ه خطوط
الى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير والتقت كلها عند نقطة ع
ج وب وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة ج لا على الوجه الكلي كما ان
فتحدث من اجتماع هذه الاشياء مخروطان احدهما داخل الاخر اذا
لم يمكن النظر مركز الذلك السطح الكري والا انعكست الخطوط كلها اليه لما تقرر
في المناظر من تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان فاذا
فرضنا احدهما داخل الاخر وسهمهما واحد وهو خط ج ب وراس احد
هما داخل البصر عند نقطة د وراس الآخر النير عند نقطة ج وقاعدتهما
جميعا دائرة غامتة فيرى في كل جزء من اجزاء تلك الدايرة الشمس دون
شكلها فكانت تلك الاجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح ولما كان
سهم المخروطين موضوعا على الافق يلزم ان يكون الذي يظهر فيه من قاعدتهما
نصف دايرة بالنظر وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه وتبين بالبيان المذكور
ان الشمس اذا ارتفعت الى الافق يكون القوس اقل من نصف دايرة و
ذلك انه اذا ارتفع ما عليه نقطة ج من الافق الشرقي في مثالنا انحط الخط مركز دايرة
القوس الموضوع على الافق الغربي واذا انحط مركزها كان ما يظهر
منها فوق الافق اقل من نصف دايرة وكلما ارتفع مما عليه نقطة ج
انحط مركز دايرة القوس ورويت كلها مايلة نحو الافق الى ان يخفى
ولهذه العلة لا يظهر القوس في انتصاف النهار في الصيف لان الشمس



مرتفعة ارتفاعاً كثيراً على الافق فينحط مركز دايرة القوس انحطاطاً
مساويا لارتفاع الشمس فلا يرى ح ويظهر في الشتاء والايام القصار في
انتصاف النهار لان ارتفاع الشمس ح قليل يمكن معه ان لا ينزل
مركز القوس نزولا يخفى معه جميع القوس وبمثل هذا البيان تبين انه
لا يمكن ان يكون القوس اكبر من نصف دايرة لانها لا يكون كذلك الا
ومركز الشمس تحت الافق الوسطي والشمس اذا كانت تحت الارض لم
ينعكس خطوط البصر اليها فاذن لا يمكن ان يكون القوس اكبر من
نصف دايرة واعلم ان البيان لا يتفاوت بين ان قلنا ان القوس
وكذا الهالة امر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء
كالاسكندر وغيره من الاقدمين او بانها خيال يحدث عن انعكاس
القوة الباصرة من الغمام الى النير كما يراه جمهور الحكماء وسواء كان
الشيء في المرآة بخروج الشعاع او بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف
لان كون الغمام والنير على الوضع الذي ذكرناه شرط لظهور هذه
الحالة على جميع المذاهب ويحكى عن افلاطون ان الدليل على ان القوس
خيال حادث من انعكاس البصر هو انا كيف تحركنا اذا كانت القوس
ظاهرة رأيناها معنا وهذا خاص بالامور المتخيلة لان القوس لو كانت
امراً موجوداً قايماً بذاته لم تنتقل بانتقالنا وكانت بخلاف حركتنا
فتكون اذا انتقلنا يمنة ليسرة واذا انتقلنا ليسرة يمنة وايضا فانا
اذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هي ايضا منا بمثل ذلك المقدار مثل ان

يكون

يكون بيننا وبينها نصف الف ذراع مثلا فنتحرك نحوها مائة ذراع فينحصل
بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا خاص بالامور المتخيلة التي يكون في
المرايا ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج
في ايام الشتاء اذا كان الهواء فيه نداوة فانه يعرض لمن بعينه رطوبة او ضعف
بصره ان يرى حول السراج دواير الوانها متفرجة وذلك ان الدخان الذي
يرتفع من السراج يصير كالمرآة فينعكس البصر عن الخط النير من جميع الجهات فيتخيل كالدايرة
فيها تفريج فاذا حدق او قرب من النار لم ير تلك الدواير وكذلك اذا نظرنا
الى الشمس وحدقنا اليها تحديقا شديدا ثم غمضنا اعيننا راينا الوانا قوسية
فاذا كان من الجائز ان يتخيل كهيئة القوس خيالا لا يستند الى
وجود الشيء لم يمنع مانع ان يكون هذا جايزا في القوس الحادثة عن غمام و
اختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النير والوان الغمام المختلفة لتوضيح المقام
يستدعي مقدمتين الاولى ان ساير الالوان المتوسطة بين الاسود والابيض انما
يحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الابيض اذا رؤي متوسط الاسود
او بمخالطة الاسود حدثت عن ذلك الالوان الاخر فان كان النير هو الغالب
رؤي الاحمر وان لم يكن غالبا رؤي الكراثي والارجواني وغلبته في الكراثي اكثر و
في الارجواني اقل الثاني ان اللون الاسود هو بمنزلة عدم الابصار لانا
اذا لم نر الشمس والمضيء ظننا انا نرى شيئا اسود فالمكان من خط الغمام
الذي يكون الابيض فيه غالبا على الاسود نراه احمر والمكان الذي يكون
فيه الاسود غالبا نراه ارجوانيا والمكان الذي فيه الاسود بين الغالب والمغلوب

نراه كراثيا فاذا تمهدنا نقول اذا راى البصر النير بتوسط الغمام على تلك
الشرائط راى القوس على الاكثر ذات الوان ثلثة الاول منها وهو الدور الخارج
الذي يلي السماء احمر لقلة سواده وكثرة بياضه الثاني وهو الذي دونه كراثي
لتوسط الاول والثالث في قلة السواد وكثرته والبياض وكثرته
والدور الثالث مما يلي الارض ارجواني لكثرة سواده وقلة بياضه فاما
الدور الاصفر الذي قد يرى احيانا بين الدور الاحمر والكراثي فانه ليس يحدث
بنحو الانعكاس فانما يرى لمجاورة الاحمر اللون الكراثي والعلة في ذلك ان
الابيض اذا وقع الى جنب الاسود رؤي اكثر بياضا ولما كان الدور
الاحمر فيه بياض تام والكراثي مايل الى السواد رؤي طرف الاحمر الذي يقرب
من الكراثي اكثر بياضا وما هو اكثر بياضا من الاحمر هو الاصفر فلهذا
يرى طرف الدور الاحمر الذي يتصل بالكراثي اصفر وقد يظهر احيانا
قوسان معا وكل واحدة منهما ذات ثلثة الوان على النحو الذي
ذكرناه في الواحدة لكن وضع الوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة
يعني دورها الخارج الذي يلي السماء ارجواني والذي يليه كراثي
والذي يليه احمر ولا يبعد ان يكون احدى القوسين عكس الاخرى
واما الهالة فانها ايضا انما تحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية
صغيرة صقيلة في التكاثف والاشفاف مختلفة في الوضع المشار اليها
بقوله مستديرة اما الصغر والصقالة فيمثل ما مر واما التكاثف
فليلا ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس واما الاشفاف

متوسطة

فليقوى

فليقوى به البصر وبين الغمام والتي تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها
متساوية لانه يحدث عند ذلك مخروطان راس احدهما البصر و
راس الاخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لامحالة
مستديرة بيان ذلك انا اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى
النير على استقامة ثم تصورنا انه قد خرج من نقطة البصر خطوط الى الغمام
منعكسا كل واحد منها الى النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية
قاعدة كلها واحدة وهي الخط المستقيم الذي تصورناه خارجا من البصر
الى النير واضلاعها الخطوط التي من البصر الى الغمام ومن الغمام الى النير
وهذه الخطوط متساوية كل نظايره اعني الخطوط التي من البصر الى الغمام متساوية
بعضها بعضا والتي من الغمام الى النير كذلك واذا كان هذا هكذا فالخط
المار برؤس المثلثات التي عند الغمام الى البصر دايرة اضطرارا فالهالة
دايرة هذا هو البيان التعليمي في ذلك المناسب لكون الهالة خيالا فاما البيان
الطبيعي المناسب لكونها امرا موجودا مستحيلا فهو ما ينقل عن بعض الحكماء
انه قال تحدث من ضوء النير في الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرض
للماء عند قذف الحجر فيه فانه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وايضا فان
الشعاع الخارج من القمر من شانه ان يلطف الهواء المجاور فهو
بالجاذبة من الغمام وكلما لطف الجزء المحاذي للنير غلظ ما حوله فيرى
كالدايرة ومثال ذلك ان ينفخ ما يذوب ترابا موضوعا على تخت فينتفر
الموضع الذي ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكر منه في الموضع المحيط بالموضع

المحاذي له
ما يجاذبه
ترابا

القمر ويحدث دايرة فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى واما السبب في كونها تحت
القمر على الاكثر وتحت الشمس على الاقل فهو قوة اسخان الشمس لان قوة اسخانها
تحلل الغمام الذي يصلح لحدوث الهالة اكثر من تحليل القمر اياه اللهم
الا ان يكون السحاب رقيقا في غاية البرودة لئلا يتحلل سريعا وحكي عنه
الشيخ ورأيناه ايضا مرتين حول الشمس دايرة اعظم من دايرة القمر على
الوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة واما السبب في ان يرى وسطها
كما كان والدايرة التي يليها سوداء فهو ان محور المخروط هو اقصر الخطوط
التي بين الناظر والنير فالبصر يرى النير من قرب وينفذ في الغمام فيرى ما
الموضوع شديد الاستضاءة واما في الخطوط التي يتوهم خروجها
من البصر الى النير فانها لا تمر اليه على استقامة وانما تقع عليه بعد ان
تنعكس من الغمام اليه وبعد المسافة فلا يرى النير من هذا الموضع شديد
الاستضاءة كما يراه من المحور وما يقرب منه ولذلك يكون داخل
الهالة كالخالي والدواير التي يليها اسود لبياضها لان الابيض اذا كان
موضوعا في جنب شيء هو اقل بياضا منه رؤي القليل البياض اسود
واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار والطبقة القصوى
من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والارض ومخالطة
ابخرتها وقربها من كرة الاثير وذلك لانه اجزاء ارضية جدا فتحفظ
الحرارة التي تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفا لحرارته و
دهنية اشتعل فيه النار فانقلب الى النار وهو يلتهب بسرعة ولا استحالة

الاجزاء

الاجزاء الارضية نارا محرقة صارت غير مرئية فظن انها طفئت واليه
الاشارة بقوله حتى يرى كالمنطفئ فان الانطفاء تحصيل باستحالة الاجزاء
الارضية عنها وان كان استحالة الاجزاء الارضية نارا مشفافة انطفاء
ايضا لكن السبب الاكثري عندنا هو الاول وامتداد الاشتعال فيه
فليس لاجل حركة المشتعل من صوب الى صوب كما يتوهم بل لما ذكره
المحقق الطوسي في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه الاول اولا ثم يتدرج
الاشتعال الى آخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى
طرفه الاخر واذا كان الدخان كثيفا لا في الغاية تعلق النار تعلق ما
فيحترق من غير اشتعال وثبت فيه الاحتراق فرئيت العلامات الهائلة
السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفا واذا كان تام الكثافة
وتعلقت به النار تعلقا قويا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلا
لا ينطفئ اياما وشهورا بقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على
صورة ذؤابة او ذنب او رمح او قرن وربما وقعت تحت كوكب وكان
يدور به النار الدايرة بدوران الفلك فيرى كان لذلك الكوكب ذؤابة
او ذنبا او لحية او غير ذلك وقد يتفق وصول هذه الاقسام الى عالم الارض
فيحرق ما عليها بقضاء الملك الجبار ويسمى الحريق وفي المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من
غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احترقت تلك المادة
بالكلية انتهى

بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر اللهب اليه فيشتعل واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في داخل من الارض لما فيها من ثقب وفرج يميل الى جهة فيتبرد بها فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثرت لوصول مدد متدافع اليه بحيث لا يسعها الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون اما الجارية على الولاء فهي اما للدفع تاليها سابقها او لانجذابه اليها لضرورة عدم الخلاء بان يكون البخار الذي انقلب وفاض سيلا وجه الارض ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا لما يفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر واما العيون الراكدة فهي حادثة من ابخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يحصل منها معاونة شديدة او يدفع اللاحق السابق واما مياه القني فهي متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البير وان حصل فهو القناة ونسبة القناة الى الآبار كنسبة العيون السائلة الى الراكدة ويمكن ان يكون هذه المياه متولدة كما قاله ابو البركات البغدادي من اجزاء مائية متولدة من اجزاء متفرقة في ثقب اعماق الارض ومنافذها اذا اجتمعت بل هذا اولى ولكون مياه العيون والآبار والقنوات تزيد والآبار

بزيادة

بزيادة الثلوج والامطار قال الشيخ في النجاة وهذه الابخرة اذا انبعثت عيونا امدت البحار خاصة الابخرة اخرى ثم قطرت ثانيا اليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور وايضا واذا اختلط البخار ولبعض الادخنة والرياح في الارض بحيث لا ينفذ في مجاريها لشدة استحصافها ولكاثفها اجتمع كلها طالبا للخروج ولم يمكنه النفوذ تزلزلت الارض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الارض فتخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان لاسيما اذا امتزجا متوجها الى الدهنية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ومن هذا القبيل ما اصاب بلدة قوم من الكفرة جعل عاليها سافلها وربما حدثت الزلزلة من تساقط عوال وهدات في باطن الارض فيتموج به الهواء المحتقن فيتزلزل به الارض وقليلا ما يتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الاسباب وقد يوجد في بعض نواحي الارض قوة كبريتية منبعث منها دخان وفي الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالاجزاء الرطوبة الهوائية مزاج دهني وربما يشتعل بضعف الكوكب لغيره فيرى بالليل مضيئة كما اخبر بعض المسافرين وجميع المذكورة وان كانت اراء الفلاسفة لكن لا ينافي القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم غفلة عما علمت في مباحث الصورة النوعية فصل في المعادن اعلم ان العناصر اذا امتزجت امتزاجا ما وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للممتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر فهي كمال اول لها ثم يترتب عليها كمالات اخر من الضرب والافاعيل والصور للمركبات ثلثة اجناس صورة غير نفس وهي معدنية وصورة هي نفس غاذية نامية مولدة

امتزاجا

تحقيق

بالشعر

للتمثل عدمية الادراك والحركة الارادية وهي نباتية وصورتها نفس غاذية
نامية مولدة دراكة متحركة بالارادة وهي حيوانية فهي كمالات اول متفاوتة
في التواني من الكمالات حسب ترتيبها في الشرف التابع لمراتب قرب المزاج
الى الاعتدال الحقيقي فكلما امعن في الاعتدال ازداد قبولا لقوة نفسانية
اخرى الطف من الاولى فلذلك تصدر من الحيوانية من غير عكس وقد بينا في
عدم شعور النبات بل المعدن ايضا وفيه اسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب
وربما يتمسك لشعور النبات واختياره في بعض حركاته بما يشاهد من الاشجار
كالنخل واليقطين ويتمسك لاغتذاء المعدني ونمائه بما يظهر من المرجان
من هيئة النمار [illegible] اول المركبات التامة الامزجة هي المعادن ونوعية
حدوثها ان الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الارض اذا كثرت
يتولد [illegible] واذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات
المختلفة في الكم والكيف والامتزاجات بحسب الامكنة والازمنة فيكون
منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار على الدخان يتولد مثل
البشم والبلور والزيبق والرصاص المتنوع الى القلعي والاسرب
والصوب عدة من الاجسام السبعة الحاصلة من امتزاج الزيبق
والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة اي اكثرها فان كون الزيبق
شفافا غير صحيح وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت
۲ تولدت الاحجار الارضية اي الاجساد السبعة المعروفة بالجواهر
المنطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني
والاسرب والقلعي فان الكبريت والزيبق صافيين وامتزجا

۲ والبوت ور [illegible] من اختلاط بعض هذه مع بعض كالزيبق مع الكبريت ص

الكا ۲ امتزاجا

امتزاجا تاما ونضج الكبريت نضجا كاملا تولد الذهب ان كان الكبريت احمر 139
غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص
والقلعي [illegible] ان قوى الاختلاط والتركيب والاسرب ان لم يقو
وان كان الكبريت غير محترق والفضة ان كان ابيض وان لم يكمل الامتزاج
۲ رديا والزيبق صافيا واصابه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصيني
وان احرق الكبريت تولد النحاس هذا ما قالوه في بيان تولد هذه بحسب
الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالاحوال
الصناعية على الامور الطبيعية كما هو مبني ظنون اصحاب الاكسير

فصل

في النبات قد علمت ان المزاج كلما كان اقرب الى الاعتدال كانت الصورة
الفايضة عليه اشرف والاثار الصادرة عنها اكثر فاذا قرب مزاج
المركب الى الاعتدال قربا ازيد من المعادن استحق لان يفيض عليه
من المبدا الواجب بالذات على ما هو راي اهل التحقيق نفس نباتية
كما اشار اليه بقوله وله قوة او صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه
الاكثرون يصدر عنها بعد ان [illegible] درجة الصورة المعدنية حفظ
التركيب حركات وافعال مختلفة بالات مختلفة قيل فان الواحد لا يصدر
عنه افاعيل مختلفة الا بالالات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد
من حيث هو لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر
عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات
الالات او غيرها اقول اختلاف الافاعيل قد يكون بحيث يجوز

من حيث هو

۲ واحد

انفكاك بعضها عن بعض في نفس الامر كافاعيل النبات والحيوان
من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل باعتبار التعقل
فقط ولا شك ان اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفي في صدور
الاختلاف على الوجه الاول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد اما
من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او مبدأ واحد له آلات جسمانية
مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة اليه فعل خاص واعترض الشيخ بان
الحركات المختلفة الجهات لا تصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لان
الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا الى الوضع
او مع بط على ما صرح به في الجواب ان ذلك انما هو في البسائط العنصرية
واما في الطبائع المختلفة القوى كالحيوانية والنباتية فقد يتصور
حركات طبيعية الى جهات وغايات مختلفة وللمتوغلين في امثال
هذا المقام اسرار لا يحتملها الحال جمهور الانام ويسمى نفسانية
وهي كمال المراد به ما يصير الشيء بوجوده موجودا بالفعل وهو على
وجهين كمال اول وهو الذي يصير به النوع نوعا بالفعل في
ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للانسان وكمال ثان
وهو الذي يتبع النوع في افعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والعلم
والقدرة للانسان فبالاول يتم النوع في ذاته وبالثاني يتم
في صفاته والاول يتوقف الذات عليه والثاني يتوقف على
الذات للجسم يجب اخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسي لا المادي وتذكر
الفرق بينهما ووجه ذلك ان تذكرت الفرق انه لا شك

المتخالفة

ان

ان النبات او الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف
اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتبارات واسام
بحسبها فانها من حيث هي مبدأ للآثار قوة وبالقياس الى
المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس الناقصة
التي بها تتكمل وتتحصل كمال والجسم بالاعتبار الاول يكون موضوعا
وبالاعتبار الثاني يكون مادة وبالاعتبار الثالث يكون جنسا
تعريف النفس بالكمال اولى من تعريفها بالصورة فان الصورة
توهم ان يكون حالة في الجسم والنفس الانسانية داخلة في التعريف
الجامع للنفوس الارضية كما ستعلم مع كونها مجردة وكذا من القوة
لانها تطلق بالاشتراك على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال
وليس اعتبار احدهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما
معا لان احدهما داخلة تحت مقولة ان ينفعل والاجناس العالية
متباينة [illegible] وذلك مما يجتنب في الحدود بخلاف الكمال فانه
يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها من حيث
هو مبدأ الآثار وهو بعض جهاتها والكمال اسم لها من حيث تتم بها
الحقيقة النوعية المستتبعة للآثار ولا ريب ان تعريفها بجميع جهاتها
اولى من تعريفها ببعضها فاذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ في
التعريف انما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة انما كملت و
تحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسا بهذا الاعتبار لا مادة

ان ص
لتعريف النفس

طبيعي لا صناعي كالسيف والسرير ويجوز رفعه على ان يكون صفة للكمال

ليكون احترازا عن الكمال الصناعي وهو الذي حصوله بصنعة

صانع والآلي واحد الى الاولى رفعه ليكون صفة كمال لا صفة

جسم لان نسبة الآلة الى الفاعل اظهر من نسبتها الى القابل

واعلم ان اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعي على النفس الارضية

وعلى النفس السماوية وان اشتركتا في معنى واحد هو كمال اول

لجسم طبيعي لكن ليس بهذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى للفظ النفس لعدم

اطلاقها على صور البسايط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى

فيها واما النفس الارضية فالمذكور ههنا وهو قولنا كمال اول لجسم

طبيعي آلي مما يصلح تعريفا اياها فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره

لانه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان في ذاته او

في توابع ذاته لا يقال النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف

يصلح جعله جنسا لها من حيث ذاتها لانا نقول الموقوف به ليس

لماهية النفس بل لها من حيث كونها نفسا واسم النفس لم يوضع

لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ

البدن في حدها كما يؤخذ البناء وان لم يؤخذ في حده من

حيث هو انسان ولاجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم

الطبيعي لان البحث عنها من حيث هي نفس بحث عنها من حيث

لها تعلق بالجسم والحركة فاذا كانت من هذه الحيثية واقعة

تحت

ونوجد البناء

141 تحت المضاف فينبغي ايراده في حدها الاسمي وبقولنا اول

يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع في نفسه و

بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعي يخرج

صورة الجسم الصناعي وبالآلي يخرج صور العناصر والمعادن فانها

وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية وليس المراد

بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء مختلفة فقط بل وعلى قوى مختلفة فانها

الآلات للنفس بالذات والاعضاء بتوسطها ويخرج ايضا النفوس

الفلكية على راي من ذهب الى ان النفس للفلك الكلي فقط والافلاك الجزئية

كالجوارح والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج الى

قيد آخر ليخرج عن على كلا المذهبين فزاد بعضهم قيد ذو حيوة بالقوة

اي يصدر عن الاجسام بالقوة والنفوس الفلكيات وان فرض انها

كمالات اولية لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة

بالقوة بل ما يصدر عنها من افاعيل الحيوة انما يصدر على سبيل

اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد يكون وقد

لا يكون فليس الحيوان دائما في التغذية والتوليد ولا في الادراك و

التحريك واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء

ما يتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية وان اريد افعال الاحياء و

ان لم يكن الحيوة شرطا فيها فان كان المراد جميعا خرج ايضا ما سوى

النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن

التعريف

عنه ما يصدر عنه

[illegible]

فالجواب ان المراد بعض الافاعيل وتلك الصور خارجة بالقيد الآلي فهذا
هو توليف ما يتناول النفوس الارضية وبالجهات المذكورة في قوله
من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي يخرج عن الحد كل كمال يلحق الجسم من غير
الجهتة كالنفس الحيوانية والانسانية قال الامام في الملخص عم المحققون
انه لا يمكن توليف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلثة اعني النباتية
والحيوانية والفلكية لانه ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان الفعل
والطبيعة نفسا وان فسرناها بما يفعل بالقصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنه الافعال بالآلات
يخرج عنه النفس الفلكية فالنفس لا تكون مقولة على النفوس الا
بحسب الاشتراك اللفظي هذا كلامه وهو منظور فيه اذ قد صرح الشيخ في
الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة الارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين
النفوس كلها لان ما يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة
لا يكون موصوفا بما ذكر اما ان يكون مبدأ الافاعيل مختلفة
وهو النفس الارضية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة
لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفس السماوية فقد علمنا رسمها
بتناولها باسرها ولما عرف النفس النباتية اراد ان يشير الى
شرح بعض قواها وهي اربع مخدومة واربع خادمة اما الاربع
المخدومة فمنها اثنتان تحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته

احديهما

142 احديهما المشار اليها بقوله فلها قوة غاذية لا بد منها في بقاء الشخص مدة
حيوته وهي القوة التي تحيل ضما اجزائها كل الجسم الذي هي فيه فتلصق
به بدل ما يتحلل عنه بالاسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغريبة و
الحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها باموز ثلثة الاول تحصيل الخلط
الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به عند
عدم الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة كما يقع في علة يسمى اطروفيا
الالتصاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءا منه و
قد تختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متنزى عن العضو
لذلك يصير العضو مترهلا الثالث ان تجعله بعد الالصاق شبيها
به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد تختل به كما في البرص والبهق فهذه
افعال ثلثة لا بد لها من قوى ثلث فالغاذية اما مجموعها فيكون و
اعتبار او قوة اخرى هي تستخدم تلك القوى الثلث والاخرى
قوة نامية لا بد منها في وصول الشخص الى كماله ولاجل رعاية الجنس
اسناد الفعل الى السبب اورد لفظ نامية بدل منمية بخلاف الغاذية
وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه طولا وعرضا وعمقا بان تداخل
بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد في الاقطار الثلثة الى ان تبلغ الى غاية
ما هي كمال النشو بخلاف السمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا على
تناسب طبيعي يقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة فيخرج به
الورم لانه خارج عن المجرى الطبيعي قيل ان كلا من السمن والورم خارج

بقوله طولا وعرضا وعمقا اما الاول فلكونه لا يكون الا في قطري العرض
والعمق ولكونه مخصوصا باللحم وما في حكمه دون العظام ونظايره من الاعضاء
الاصلية واما الثاني فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الاكثرين
وفيه نظر اما اولا فلتصريحهم بان السمن يزيد في الطول ايضا واما ثانيا
فلانه ليست في البدن امرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه ومنهما اثنتان يحتاج اليهما
لبقاء النوع وهما المولدة فهي التي اشير اليها بقوله ولها قوة مولدة
هي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا وتجعله مادة ومبداء لما
لمثله او لمجانسه وهذه القوة في كل البدن عند ابقراط ومتابعيه
المني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه من جميع
الاعضاء وتولده عنها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد
هناك متشابه الحقيقة واعلم ان الوحدة في المولدة كما في الغاذية
اعتبارية لان المراد بها كما هو المصرح به في كليات القانون قوتان
احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع سواء كان عملها في الاعضاء او
في الانثيين على اختلاف القولين والاخر ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل
في الرحم لعضو مخصوص اما على القول بان اجزاءه متخالفة الامزجة متشابهة
الامتزاج فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا وللعظم
مزاجا وللشريان مزاجا وهكذا واما على القول بكون اجزائه متشابهة

الام

الامزجة والامتزاج جميعا فبان تحيل كل جزء وتغيره الى ان
تجعل بعضها مستعدا للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية
الى غير ذلك لاختلاف اوضاع الاجزاء بالنسبة الى الرحم
وغيره من الاسباب الخفية وهذه القوة مسماة كاحدى القوى الثلث
للغاذية بالمغيرة لوجود معنى التغيير فيها لكن خصت هذه بالاولى و
تلك بالثانية باعتبار بدن واحد واما القوة الثانية منهما فهي المصورة
وانما توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة لتفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة
او الاستعداد الصور والقوى وما يتبعها من الاشكال والمقادير وتصير
مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة
والمصورة تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى وكان المصنف انكر
وجود المصورة تبعا للمحقق الطوسي حيث احال صدور هذه الافاعيل
العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها والشيخ الغزالي حيث اسند فعلها بل فعل
جميع القوى الى الملائكة واما القوى الاربع التي تخدم الاربعة السابقة في فعلها
المشار اليها بقوله والغاذية تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع فضله
اربع خوادم قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل اما الاحتياج الى
الجاذبة فلامتناع وصول الغذاء بنفسه الى جميع الاعضاء لكون
بعضها عالية وبعضها سافلة والجسم لا يتحرك بالطبع الا الى جهة واحدة
والدليل على وجودها ان الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث
اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتميز وينصف الى كل عضو نوع عن

الرطوبة فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع
ذلك ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند
الحاجة من غير ارادة بل مع ارادة عدمه وخروج الحلو في آخر
القي مع كونه متنا ولاً اولاً وجذب الرحم نطفة الطمث وخلوه عن الفضول
باطن الاحليل الى داخله جذب المحجمة الدم الى داخلها كما يتعرفه الانسان
وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني واما الى الماسكة فلان
الغذاء لكونه بعيد المشابهة اولا لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصل التشبيه
والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يحصل
الاستحالة والتشبيه ووجودها مشاهد في بعض الاعضاء كاحتواء المعدة
على المعدة على الغذاء احتواء قويا مع سيلان شيء من ذلك الغذاء
وانضمام الرحم للولد انضماما شديدا لا يسع مرو او خال طرف الميل فيها
على ما ظهر لارباب التشريح واما الى الهاضمة فلان احالة المغيرة الثانية انما
تكون لما قرب استعداده لحصول الصورة العضوية فلا بد من قوة
تجعله قريب الاستعداد وهي الهاضمة واما الى الدافعة فليدفع ما لا يقبل
والا لادى الى السدد وثقل البدن بل فساده ووجودها ظاهر في حال القي
والتبرز واراقة البول واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه الاول
بمثل ما اشرنا اليه في اول الفصل والثاني بعدم تسليم ان الغاذية
فوق الرجوع تحصيل جوهر البدن الذي هو الدم الى هاضمة الكبد والثالث
الى جاذبة العضو فلا يبقى الا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير

بعدم

144 بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة ويؤيده ان جالينوس لم يذكر في كتبه
سوى هذه الاربع المسماة بالخوادم وان الشيخ قال الغاذية اربع
وعد هذه الاربع منها وكذا اكثر الاطباء كابي سهل المسيحي وصاحب الكامل
وغيرهما من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وقال الامام الرازي
في شرح القانون عند قول الشيخ واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته
الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيأ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج
صالح للاستحالة الى الغذائية محدود بالفعل هذا الكلام نص في
ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة
للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت
جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا
صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
ان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد
المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية والى ان يزال
كذلك الى ان تزول عنها الاولى ويحدث فيها الاخرى فهنا حالتان
احدهما سابقة والاخرى لاحقة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية
فعل القوة الغاذية واعترض عليه بوجهين الاول ان الهاضمة محركة
للغذاء حركة كيفية الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما يحرك
شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة

يقتضيان

وهي الغاذية لا غير الثاني ان المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة الصورة العضوية وهي مستغنية بقوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة منه المبدا الجواد فاذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة اقول يمكن الجواب عن الاول بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل بالقياس الى الغاذية اي ما لاجله الحركة الاعداد كما هو مقرر عند الحكماء و المعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لا يقال ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء كيف وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الموصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية قوة واحدة لانا نقول ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معد لها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية والذي ذكره الشيخ لا ينافي ما ذكرناه وكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معدة بالنسبة الى حصول غاية اخرى ليست من نوع فعله ولها فاعل اخر على المحرك القريب فالهاضمة فاعل لفعل الاحالة والهضم وتحيل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تحيل المادة

وقد يكون لكل حد فقد باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة صح

غذاء

نحصل

145

غذاء بالفعل وتجعل الصورة العضوية باعداد واهب الصور وعلم ان في هذا الموضع سوالا مشهورا وهو ان الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس الناطقة والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء رفا لقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها غير مستعمل اياها وهو باطل واجيب عنه تارة بعدم تسليم ان النفس حادثة بل قديمة كما هو راي بعض الفلاسفة وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية او الانسانية للمولود بل يجعلها من قوى النفس النباتية المغايرة بالذات للنفس الحيوانية او الانسانية كما هو راي البعض وتارة بتصييرها قوى النفس الحيوانية او الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني وهكذا اضطرب كلامهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ ... انه نفس المولود ام لا فذهب الامام الرازي الى ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل في بعض رسايله انه كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة

المسلمين

المتقدم

لذلك يكون لم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال
بل هي قوى متغايرة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر الشيخ
في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه وهو
مولفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعد الحكماء
بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره
الحكيم الطوسي في شرح الاشارات لمن اراد الاطلاع عليه فليراجعه
والنامية تقف من الفعل اولا حين البلوغ الى الكمال الشخصي بخلاف الغاذية
تفعل فعلها وهذا مما يدل على تغايرهما تأمل واما ما اورده الامام
في هذا المقام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو والتشبيه
والالصاق كالغاذية الا ان الغاذية تفعل هذه الافعال بحيث يكون
الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولانك
ان القادر على الشيء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل
فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد
فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوته على ايراد البدل
الاصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني
الرطوبة وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر
الى النقصان لضعف في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو فرد
عليه ان التغذية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان

الى المبداء

القوتين

146

الى المبداء الواحد قال الشيخ في الشفاء ان شان الغاذية ان تورد لكل عضو
من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء
واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه لزيادة في جهة
اخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة زيادة جهة اخرى الى ان تعجز لما
سبق من تناهي القوى الجسمانية فتعجز ايراد البدل دائما وعن مصادمة
الاسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المودية لانطفاء الحرارة
الغريزية التي هي مركبها المقتضية لتعطل القوة لبطلان آلتها فيعرض
الموت الذي هو عبارة عن تعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة
الغريزية التي هي آلتها فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت
الطبيعي على ان هناك لانطفاء الحرارة الغريزية امرا آخر لطريق الغمر الغلبية في
الكم ولطريق القهر المضادة في الكيف اذ لو فرضنا فعل الغاذية دائما
فليس التحلل دائما على حد واحد بل يزداد يوما فيوما لدوام الموثرات اعني
الاسباب المحللة في متاثر واحد هو الرطوبة الغريزية فالبدل الغاذي
فبالضرورة ينادر الامر الى افناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائما
على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة
الغريزية تجزت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في الرحم والبدل لم يتجز الا في الاول
فيكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج فانظر حكمة الباري
واقض العجب حيث ان المولود لو كان اولا والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا
يقدر على الانتصاب والانبعاث في الحركات ثم لا يزال الحرارة الغريزية عاملة

محقق

ع

والا فهو الموت الطبيعي ح

ن ص
الموثر

ن ص
لا يقاومه

اوعية المني ثم في الرحم

في تحقيقات رطوباته وهذا او ابدا حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم
المشي ثم لا تزال تفعل الى ان يفني رطوباته بالكلية او تضعيف ضعفا لا تقوم مقام
الغذاء فينطفي الحرارة وبانطفائها يحصل الموت فسبب الموت هو بعينه
سبب الحياة وذلك لانه لو لم يكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم
يحصل الحيوة ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم
لفناء الحرارة على البرودة لقصاء الدولة وقدره سبب للحيوة
اولا وللموت ثانيا **فصل** في الحيوان وهو جسم مركب مخصوص من
المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه اقرب الى الاعتدال جدا
من الاولين فبعد ان يستوفي درجة الجماد والنبات يقبل صورة
اشرف من صورتيهما وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك
الجزئيات ويتحرك بالارادة قال الشارح المبيدي ههنا بحث لانه
ان اراد الآلي من جهة هذين الامرين فقط على ما مر في النبات
فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال
النباتية ايضا وان اراد الآلي من جهتيهما مطلقا فينتقض
التعريف بالنفس الناطقة **اقول** قد اشرنا الى ان درجة الحيوان
مستوفية لدرجتي الجماد والنبات فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس
النباتية كما انهما مشتركتان مع الصور المعدنية في صدور الافعال
فالادراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد
دون العكس كما انه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس فكل ما هو

ر و بدا او بدا

فتسلط الحرارة

في صدور الافعال النباتية

هذه

يدرك

يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة فاعل للافعال النباتية
فعلى هذا يندفع الايراد على اختيار التقدير الاول على انه لو اريد الشق
الثاني لم يلزم محذور فان النفس الانسانية لا شك انها جوهر يفعل الافعال
الحيوانية من الادراك الجزئي والتحريك الارادي وان اختصت بها
اشياء اخر كالافكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور في صدق
النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية وفي كون النفس الحيوانية مطلقا
اعم من النفس الانسانية كما ان الحيوان مطلقا اعم من الانسان واما
قوله فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك
الجزئيات الجسمانية فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شيء من النفوس
الحيوانية فان نفس الفرس ليس مجردا ماذكره والا لم يبق فرق
بين الطبيعة والفرد فلا محالة للفرد زيادة على الطبيعة الماخوذة بشرط
لا شيء سواء كان بفصل او عرض كيف ونفوس الحيوانات انواع
متباينة بل ذواتها التخالف النوعي بينها باعتبار نفوسها التي بمنزلة
لا باعتبار جسميتها التي لا فرق بينها وبين سائر الاجسام فلهما من
الآلات بالقسمة الاولى قوتان احديهما قوة مدركة والاخرى
محركة فهي اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس بحكم
الاستقراء ومن الناس من جوز وجود حاسة سادسة لغير الانسان
مع عدم اطلاعنا عليه كما انه لو لم يكن فيه احد الخمسة لم يكن
تصوره كالاكمه الذي لا يتصور كيفية الابصار والحكماء انكروا ذلك

اما المدركة

محتجين بان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها
الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الامكان حس اخر
لكان حاصلا للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس منحصرة
في الخمس فمنها السمع وهي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ
تدرك صورة ما يتادى اليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع
ومقروع مقاوم له انضغاطا عنيفا يحدث منه صوت فيتادى تموجه
الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه
ويماس امواجه بتلك الحركة تلك العصبة فيسمع هذه عبارة الشيخ في
الشفاء والنجاة وقوله هل حيث اقتصر في سبب الصوت على القرع
مع تصريحه بانه قد يحصل بالقلع والحرف كانه نوع من الصوت
لانه هيئة عارضة للصوت والا لكان المسموع عند سماع الحرف
شيئان الصوت والحرف مع انا نعلم بديهة انا حين سماع الحرف
نسمع شيئا واحدا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة
للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في
المسموع لا يخلو عن مسامحة وقوله تميزا في المسموع للاحتراز عن
هيئة لا يحصل بها التميز بين الصوتين تميزا الا في المسموع كالطيب
والملايمة الطبع وغيرهما من الامور التي يحصل بها التميز بين الاصوات
لا بالسمع بل بالوجدان واعلم انه اذا كان حدوث الصوت
وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الافلاك

صوت

صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك
لكن نسب الى القدماء من الاساطين انهم يثبتون للكيفيات للافلاك
اصوات عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس
وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع لصفاء جوهر
نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم
رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات
وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهي قوة مودعة في ملتقى الزوج
الاول من الازواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان
النابتتان من غور البطنين المتقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين
الشبيهتين بحلمتي الثدي المتيامن ما نبت منهما يسارا والمتياسر ما نبت
منهما يمينا على تقاطع صليبي ثم ينعطف النابت يمينا الى الحدقة اليسرى
ويسير الملتقى بجمع النور والفلاسفة اختلفوا في كيفية الابصار فالطبيعيون
منهم ذهبوا الى انه بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية
التي هي بمنزلة البرد والجمد في الصقالة والمرآتية فاذا قابلها
متلون مستنير انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان
في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويميل الى العين بل بان
يحدث مثل صورته في عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة
المخصوصة مع توسط الهواء المشف وحين اعترض عليهم بان
المرئي كيف يكون شبح الشيء لا نفسه ونحن قاطعون بانا

المشف

وبان شبح الشيء مساوله في المقدار والالم يكن صورة له ومثالا اجابوا
عن الاول بانه اذا كان روية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي
هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشيء وفيه ما فيه وعن الثاني بانه
شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة
الوجه في المراة الصغيرة او المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و
اللون دون المقدار ~~كما يشاهد من صورته~~ ولا يخفى ما فيه من وجوه
المناقشات والرياضيون ذهبوا الى انه بخروج الشعاع من العين
على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا
في ان ذلك المخروط مُصْمَتٌ او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب
الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقال
بعض منهم بان الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه
الذي يلي العين ويضطرب طرفه الاخر على المرئي فيتخيل منه هيئة
مخروط والاشراقيون قالوا لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار
بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الباصر
الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر
فيدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية لكن المشهور من اراء الفلاسفة
الانطباع والشعاع تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة
ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون
انطبع فيه شبحه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما نشاهد من
النور

النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه ولان الانسان
اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دايرة من الضياء واذا انتبه من الضيا
النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين
من النور في ذلك الوقت وان غمضنا احدى العينين اتسع
ثقب العين الاخرى فيعلم انه يملأه جوهر نوري ولولا مثقب
انصباب الاجسام النورانية من الدماغ الى العين لكان
تجويف العصبتين عديم الفايدة وثانيها ان الاحساس بساير القاعدة
الحواس ليس لاجل خروج شيء منها الى المحسوس بل لاجل ان تاتيها
صورة المحسوس فكذا حكم الابصار وثالثها ان كون روية الاشياء
الكبيرة من البعيد صغيرة لصغر زاوية ولا يتاتى الا على القول بكون موضع الروية لضيق
الروية هو الزاوية كما هو راي اصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو
راي القايلين بخروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورابعها ان من حدق
النظر الى الشمس ثم انصرف عنها يبقى في عينه صورتها زمانا وذلك يوجب
ما قلناه وخامسها ان المعرورين يرون صورا مخصوصة لا وجود لها الممرورين
في الخارج فاذن حصولها في البصر واجيب عن الاول بانه بعد تمامه
لا يفيد الانطباع الشبح واما ان كون الابصار به فلا وعن الثاني بانه
تمثيل بلا جامع وعن الثالث بان كون العلة ما ذكرتم غير مسلم وكيف و
اصحاب الشعاع يذكرون له وجها آخر وعن الرابع بان الصورة تنحفر بالقوة في
الباصرة بل في الخيال واين احدهما من الآخر وعن الخامس انه انما يدل على

اثبات الانطباع في هذا النحو من الروية التي من قبيل الرويا
ومشاهدة الامور الغائبة عن الابصار بوقوع اشباحها في
الخيال ولا يدل على ان الابصار للموجودات في الخارج بالانطباع
وقياس احدهما على الآخر غير ملتفت اليه في العلوم وتمسك
القايلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره
كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد
ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع
لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان
شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا
فيتقوى على الابصار ~~اذا افادته الشمس والاعمش بالعكس~~ لان شعاع
بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء
ثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة ورآها كلها لم يظهر له الا السطر الذي
يحدق نحوه البصر وما ذاك الا لان مسقط سهم مخروط الشعاع اصح
ادراكا ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كان نورا انفصل عن عينيه
واشرق على انفه واذا غمض عينيه عن السراج يرى كان خطوطا شعاعية
اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب
اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا
ننكران في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح

الباصرة

الباصرة وان انكرها محمد بن زكريا زاعما ان النور لا يوجد الا في النار
او الكواكب اما الاجسام الكثيفة وفي بواطنها فالاولى بها الظلمة
وكيف يعقل دخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم نوراني
واما الشيخ الرئيس فقد اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج
ببعض الشبه التي على خروج الشعاع من العين فاجاب عنه بان
ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان
ذلك الشعاع يخرج ثم نقول آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية
يرتسم منه بين العين والمرئي مخروط و[illegible] يتعلق ادراك النفس
بذلك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية وليشتد حركته عند رؤية
البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذا غلظ وتكثيف او الطف
ورق فوق ما ينبغي وتحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء
يكون قواعدها في مسقط السهم كما لو ادى مركز العين الذي هو بمنزلة
الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته يكون ما يرى منه اظهر و
ادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا مراد القايلين بخروج الشعاع
تجوزا منهم على ما صرح به الشيخ والافلاطون قطعا اما اذا اريد حقيقة
الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فقط وان اريد جسم شعاعي يتحرك
من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طبق الجفن عاد
اليها او انعدم ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي

من دون قاسر ولا ارادة لها جميع الحجبات والا ينفذ في الافلاك ويخرقها
ببرب الكوكب وان الرياح الى الجهات ولانه يلزم ان لا يرى القمر مثل
الثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك
بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وبمثل هذه الادلة والامارات
يمكن ابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي
فان قلت اليس علم المناظر والمرايا فنا حكميا اعتنى به كثير من المحققين مع
ان بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي
كما يقع من الشمس وساير النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها
على هيئة مخروط راسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير والمرئي
منها ان الشيء مثلا اذا بعد يرى اصغر مما اذا قرب لان المخروط ينتقص
زواياه الشيء عند الباصرة وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا
صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث كانها يبطل الزاوية
فلا يمكن الابصار ومنها ان الشيء يرى في الماء اعظم منه في الهواء
لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فينعطف عن استقامته
عند السطح الى جانب السهم فيكون المرئي في الماء بزاوية اعظم وفي الهواء
بزاوية صغرى ومنها ان الشيء الواحد يرى في الماء في موضعين لاجل
ان الشعاع ينفذ فيه مستقيما ومنعطفا اذا بعد المرئي من سطح الماء
ومنها انا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى في السماء
قمرا بالشعاع النافذ فيه ونرى في الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء
وقمرا

هذا القبيل رؤية الشيء في المراة بالانعكاس وذلك لان الممتد من
الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك
الصقيل كوضع الباصرة منه وفي شرح المقاصد بشرط ان يكون
جهته مخالفة لجهة الرائي وذلك سهو والا لما امكن للانسان رؤية وجهه
في المراة ومنها ابطال الرؤية اذا صارت الجليدية مركزا لمراة كرية
المقعرة لينطبق مخروط الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع
ثم اذا بعدت المراة يسيرا يرى الانسان وجهه منعكسا في غاية الصغر
واذا قربت حتى تجاوزت يسيرا عن الحد الذي فرضناه اولا يرى الوجه في غاية
العظم كما يدل عليه التجربة وبيان الوجه في الجميع يطلب في رسالة معقودة لنا في
هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسا وذلك لان الشعاع
اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجر ~~على شط النهر~~ من موضع اقرب
الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر
بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الاشياء على استقامة
الشعاع فتبعث الشعاع المنعكس نافذا في الماء فترى راس الشجر اكثر نزولا في الماء
لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة ~~نزولا في الماء لكونه~~
فتراه منعكسا الى غير ذلك من الامور المذكورة في علم المناظر المبنية على وجود الشعاع
فيها بحسب الاستقامة والانعكاس والانعطاف قلت هذه الامور موهومة
ينبني عليها كثير من الاحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدواير والنقط والاقطاب
الموهومة في الفلك فكما انه بمجرد كون هذه الاشياء امورا لا يلزم ابطال

البتة فكذلك لا يلزم ابطال علم المناظر من كون الخطوط الواصل بين الباصرة وبين المرئي امرا فرضيا وكذا انعكاسه عن المرآة وانعطافه في الماء فان تصور الخطوط الواصل بين الرائي والمرئي وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلثة التي هي الانطباع والشعاع والاضافة الاشراقية ولاجل ذلك ذهب المعلم الثاني في مقالته في الجمع بين الرأيين رأي افلاطون وارسطو الى ان غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة المذكورة وضبطها بضرب من التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع وانما اضطرا الى اطلاق اللفظين لضيق العبارة وهذا الكلام منه فيه دلالة على ان المختار عنده ان الابصار انما هو مجرد اضافة اشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها

الشم وهي قوة منبثة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة وقيل بتبخر اجزاء لطيفة من ذي الرائحة تختلط بالهواء و[illegible] تصل معه الى الخيشوم وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من المسك قد يبقى قدرا على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة ويحرق ذلك بالكلية ويبقى مع ان رائحته تدرك بالهواء الاول ازمنة متطاولة ولو بعد

152

ما قد حكى ارسطو ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة من حرب وقعت بين اليونانيين ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة في تلك الارض الا في نحو هذا الحد من المسافة وقد يقال بتقلل المتحلل منه اجزاء صغار جدا تختلط بجميع تلك الاجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف في المباحث العلمية على ان الشيخ اعترض عليه في الشفاء بقوله يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين محلقة للجوالك انتهى وبيان ما ذكره ان الابعاد يرى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع فليكن السطح اب والمرئي ب اعظم العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار اه بقدر اولا زاوية اب ه اعظم من زاوية اب ج وزاوية اج ب المجانبة فيكون اج ب اعظم من ا د ب والصار زاوية اج ب خارجة عن مثلث د ج ب وله وجوه واعلم ان القوم حكموا بان ادراك الشامة لا يتوقف على مماسة ذي الرائحة فيجب ان يحمل مرادهم من ذي الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاح لا ما قام به الرائحة مطلقا والا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذي الرائحة محل نظر ومن الفلاسفة من زعم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورد عليهم المتكلمون بانه لا هواء هناك يتكيف ولا بخار يتحلل واجيب بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتاخرين انا [illegible] ربما التذذنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح

اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا ارباب
العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة
يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة فيفيضون على من رتب
ذلك ما هو مستعد له **اقول** لهذه الاقوال وجوه صحيحة وتاويلات لا يستدعي
بيانها مجال الاوسع على ان الاسرار مما يجب صونها عن الاغيار ومنها
الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو
تال للمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن باختياره وهو يشبه الغذاء ويوافقه في الاحتياج الى الملاقات ويفارقه في ان نفس الملاقاة لا يؤدي
الطعم كما ان نفس ملاقاة الحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة
اللعابية المنبعثة في الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم والا لم تؤد
الطعم كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان تخالطها اجزاء
ذي الطعم وتنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في جرم اللسان فيحسه الذوق او بان
يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم من غير مخالطة فعلى الاول يكون
الرطوبة واسطة لحضور الجوهر المحسوس الى الحاس وفي الثاني يكون المحسوس بعينها
بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها ومنها
اللمس وهي قوة منبثة بواسطة الاعصاب في جلد البدن واكثر اللحم وغيره
مما كانت بسبب انبثاث حاملها وهو الروح النفساني والاصح للحيوان
في باب الضرورة كالغاذية للنبات قال الشيخ الرئيس اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات غاذية يجوز ان تفقد

153

سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان الان مزاجه من الكيفيات الملموسة
وفساده باختلالها والحس الطليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو
ما تدل على المضر به المفسد ويحفظه الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي
تدل على امور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة
عن الفساد ثم يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لا رشاد الحواس الاخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على الهواء
المحيط بالبدن محرق او مجمد انتهى وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه
بالمضادة وذلك التاثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل
اللامس في الكيفية لم يتاثر منه فلا يدركه الا اجتمع فيه مثلان وسومح
ومدركاتها الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وغيرها ايضا من الثقل والخفة والملاسة والخشونة والصلابة
واللين وقيل ان لها مدركات اخر كالمائية والمزوجة والتفرق
والاتصال وقيل ان الاحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة
واللين وذهب الجمهور الى ان اللامسة نوع واحد وقيل لا بل هي
قوى مختلفة منحصرة في اربع او ازيد قال الشيخ في القانون يشبه ان
يكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها
منبثا معا في الجلد كله واحدتها حاكمة في التضاد والذي بين الحار والبارد
والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب
واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة

واحدة توهم بوحدتها بالذات وههنا بحث وهو ان المدرك بالحس
هو المتضادات كالبرودة والحرارة دون التضاد فانه معنى عقلي
لا يدرك بالحس فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد انواع
التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة
للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك اقتضاء لاختلاف مبدا واحد بالذات
ومن السخيف ما قيل في دفعه ان تباين الكيفيات الاول اعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الاخر
الحادثة منها عنها كالالوان والروائح والطعوم فلذلك
تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس اقول لما علمت ان مزاج
الحيوان من جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما
بينهما وان القوة التي هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث
يتاثر بسببها الحيوان عن اضداد ما فيه من الكيفيات يدرك الاطراف
التي يكون ذلك الوسط وسطا بالقياس اليها ويتاثر عنها
فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة في الامور
التضاد بين الكيفيات واما كون قوة واحدة مدركة
المتخالفة او المتضادة فهو غير مستحيل كما سياتي تحقيق ذلك
في بحث الخيال ان شاء الله تعالى ومما يناسب هذا المقام ان
الشيخ الرئيس ذكر في الفصل الثالث من المقالة السادسة من
علم النفس ان الحواس منها ما لا لذة لها ولا الم في محسوساتها ولا
الم

سخيف

اضداد

الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها و
لا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتالم بذلك بل النفس تتالم
بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد
والعين من لون مفرط كالضوء فليس تالمهما من حيث تسمع او تبصر بل
من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث فيه بزوال
ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان ويلتذان اذا
تكيفتا بكيفية منافرة او ملائمة واما اللمس فانه قد يتالم بالكيفية الملموسة و
يلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل
بتفرق الاتصال والتيامه انتهى واعترض عليه المسيحي من شراح القانون
بان كلامه في غاية الاشكال اما اولا فلانه يرى ويعتقد ان المدرك
للمحسوسات الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع ان كان هو ذاك فقد
ناقض في السمع والبصر وان لم يكن هو ذاك فيكون قوله في الشم والذوق
واللمس فوق الفاسد واما ثانيا فلان كل واحد من الحواس له محسوس خاص
يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا وح نقول كيف يتصور
ان يقع ان القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة
للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان ذلك يكون مناقضا
لحده اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملائم من حيث انه ملائم
والملائم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا الملموسات واما رابعا فلان
ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة واما للحواس او لا يكون فان

يعتقد

قال بالاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان
المؤذية الما واحتكانا قال بالثاني فلا يكون في اللمس لذة ولا الم ولا
للشم والذوق ولا كان لذة والما للبعض دون البعض كان ذلك ترجيحا
من غير مرجح وهو محال وذلك لان الحواس الخمس جميعها وسائط للنفس في
ادراك المحسوسات الجزئية ثم قال قال الامام في كتاب المباحث حيث
تكلم في اللذة عذرا عن الشيخ في خروجه عن مذهبه في هذا المقام في البصر وانما لم يسم
الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه لم يحصل اتصاف القوة الباصرة
بالالوان وذلك لان الملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له واقل درجات
الكمال حصوله للشيء بل ادراك الالوان هو الملائم للقوة الباصرة اذا ابصرت
فقد حصل لها الملائم لا ادراكه فان القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للالوان
بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتدرك انها ادركتها ثم
قال اقول على ما قاله الامام يلزم ان لا يلتذ القوة اللامسة لانها ليس لها
ان تدرك انها ادركت فان هو النفس على ما زعمه وكذلك الكلام في القوة
الذائقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذي قاله في الشفاء
والقانون وهذا كلامه بالفاظه ورد عليه العلامة الشيرازي في شرح كليات
القانون اما فيما ذكره اولا فنقول انا لا نتم ان الشيخ ولا غيره من علماء
الحكماء الراسخين في الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هو الحواس الخمس وانما ذلك من اغلاط المتأخرين كالامام الرازي
ومن اقتفى اثره والا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاس ولا ملتذ ولا متالم غير

والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة بل ادراك الملائم والقوة الباصرة ص

النفس

النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس يكون لضرب من المجاز لكن
لما كان الاحساس من انفعال الحاسة بل انفعالها عن محسوسها الخاص
بها وجب انفعال الة كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك
المحسوس الا ان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها
يكون بحيث ان النفس تدركها بحيث تنفعل عن محسوساتها
كالذائقة والشامة واللامسة وههنا ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا قال الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة
الطيبة في الشم ولذة النعومة في الة اللمس ولا يدرك لذة الصور
الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبتين ولا لذة الصوت الحسن في العصبة
المفروشة المؤنقة لان انفعال بعض الات الحواس وتكيفها بمحسوسها زماني
وانفعال آلات البعض الآني على ما قيل لان ذلك كلام رجوع
فغير مسلم لمن ادعاه فلا بد له من دليل واما فيما ذكره ثانيا فان الشيخ
لا يقول ان المدرك للصوت العظيم واللون المفرط الالم الاذن
والبصر بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتالم التهما لامستها
بطريق تفرق اتصال تحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن واللون
المؤذي في لامسة العين واما الة السمع والبصر فلا تتالم منهما لا
ادراكهما آني لا زماني لبطلان ذلك بل لانهما لا يتالمان من حيث
تبصر وتسمع واما فيما ذكره ثالثا فلانه مبني على ان الملائم للقوة
الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك

الا انها — ان هي منها — ان هي تحدثه — معا

لا يستحيل اشتراك المحسوس في كيفية ادراكها

المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان لان الملايم والموافق
انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها ولانه ذهب الى ان
~~المتالم من اللون المؤذي هو لامسة العين وهما لا ممنوعان لان~~
~~الملايم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها~~
ولانه ذهب الى ان المتالم من اللون المؤذي هو لامسة العين لا باصرة
العين والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق واما فيما ذكره
رابعا فلانا لا نم انه لو كان ادرك المحسوسات الما ولذة في البعض
دون بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو ادرك النفس لذة
الحواس الثلث حيث ينفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة
الحاستين الباقيتين لا يكون تاثيرها زمانيا لا آنيا على ما قبل
لفساده كما مر واما العذر الذي ذكره على الامام في خروج
الشيخ عن مذهبه في السمع والبصر فليس بشيء لان الشيخ لم يخرج
عن مذهبه ليحتاج الى عذر من جهته لكن لما كان اعتقاد الامام
وانكان خطاء ان الشيخ يعتقد ان مدرك الجزئيات الحواس
الخمس شرع في الاعتذار واعتذر بعذر هو اوهن من بيت العنكبوت.
وهذا تلخيص كلام العلامة المحقق في هذا المقام في هذا المقام
اقول ولعمري انه قد اصاب فيما اجاب به عن الاشكالات
المشهورة لكن في الفرق الذي بينه الى الحاستين الاوليين والحواس
الثلث الباقية محل تامل ثم على التقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ
كلامه

كلامه حد الاجزاء حيث لم يذكر ان النفس من اي جهة لم تدرك
بعض المحسوسات حيث ينفعل آلة ادراكها وتدرك بعضها حيث لم
ينفعل آلة ادراكها ليثبت به كون بعض الآلات الحواس محلا للالم
واللذة الحاصلتين عن محسوساتها دون البواقي منها وليس بمستبعد
ان يقال ان مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات
الاول وبقاء حيوته منوط باعتدال مزاجه اللايق وصلاح بدنه و
فساده انما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله ولا شك ان
اللذة هو ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم هو ادراك المنافي
من حيث هو مناف للحيوان بما هو حيوان بها مدركات اللامسة اولا
لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوته بها ثم مدركات
الذائقة التي يتقوى ويتزايد بها بدنه وتالي الكيفيتين المذكورتين
في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطايف
الاعضاء كالارواح البخارية واما مدركات السامعة والباصرة
فليس مما يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا
فالملايم والمنافي للحواس التي هي قوى جسمانية ولمحالها
التي هي اجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلث على الوجه
المذكور واما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملايمة
ومنافية لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتالمان بها هذا
ما عندي في هذا الموضع والله اعلم واما القوى المدركة اي الاعم منها

من المعينة التي في الباطن فهي ايضا على حسب ما وجدناه خمس الحس المشترك
والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة وما يقال انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او المعاني والمعينة
اما حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او المعاني فوجه الضبط
اما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهو
قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من التجاويف الثلثة التي في
الدماغ تقبل جميع الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة بالتادي
اليه من طرق الحواس فهو كحوض تنصب فيه انهار خمسة ويدل على وجوده
وجوه الاول ما ذكره المص بقوله لانا نشاهد القطرة النازلة
خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما
الخط المستقيم والمستدير في البصر اذ البصر لا يرتسم فيه الا المقابل
وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة اخرى
غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد
خطا والثاني انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم
بان هذا الابيض هو هذا الحلو وهذا الاصفر هو هذا الحار وكل
من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا الانواع مدركاتها فلا بد من قوة
يحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثالث ان النائم
او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في
شيء من الحواس الظاهرة واعترض على الوجه الاول بانه يجوز ان

يكون

التابعة

157 يكون اتصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم المقابل الآخر قبل
ان يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثاني وقوة ارتسام الاول فيكونان
معا وهذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة
وعلى الثاني بانه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في
قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس الا ترى انا نحكم بالكلي
على الجزئي كحكمنا بان زيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو
النفس وهذا ايضا ضعيف فانا وان كنا معترفين بان النفس تدرك الكليات و
الجزئيات جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا يرتسم فيها لما
سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز
ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان
الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس والجزئي في آلاته
فلا يثبت الآلة المشتركة وعلى الثالث انه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك
غاية الامر ان لا يكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتي الغيبة و
الحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا
نعلم قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه
ليس بالقلب وكذا اللمس وايضا اذا ابصرنا شيئا فلسنا مبصرين به مرتين احدهما
بالعين والآخر بالدماغ والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة
الذوق او اللمس اولا وعلى وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا
كيف والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس

بالعصب

بخلاف الآفة في القلب وانما نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق
نعلم قطعاً ان تخيل الذوق ليس في العصب ومنها انا لا نم ان اتصال الاثار
اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء بان
يتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا واجاب
عنه الحكيم الطوسي بان بقاء التشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي
الخلأ فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء
النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء
اقول لزوم الخلاء ممنوع وانما يلزم لو كانت المشاهدة لاي مشهود كان
دفعية او لم يكن تعلق المشاهدة بامر تدريجي الوجود كالحركة والمتحرك من
حيث هو متحرك وهو ليس بمعلوم فيجوز ان يكون كل واحد من التشكلات المتتالية
مشاهداً في آنه المختص به لا في آن تشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن
ان المجموع مشاهد دفعة واما الخيال فهو قوة مرتبة في مؤخر التجويف الاول
من الدماغ بحسب المشهور وعند المحققين الروح المصبوب في التجويف الاول
آلة للحس المشترك والخيال الا ان المشاهدة اخص بما في مقدمه والتخيل بما
في مؤخره تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبة عن الحواس
والحس المشترك وهي خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها
عنه وانما جعلت خزانة للحس المشترك مع ان مدركات جميع الحواس الظاهرة تخزن
فيها لان الحواس الظاهرة لا تدرك شيئاً بسبب الاختزان بالخيال بل
باحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس اليها بخلاف الحس المشترك
فانا

فانا شاهدنا الصورة في اليقظة او النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها
مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم يكن
الصور محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية وانما احتيج الى
الحفظ لئلا يختل نظام العالم ولا يشتبه الضار بالنافع اذا لم يعلم
انه هو المبصر اولا او لا وبقيد المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها
للحس المشترك وجهان احدهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ فرب
قابل للتشكل كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هي شرط سرعة القبول
وعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ وثانيهما ان الاستحضار حصول الصورة فيهما
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان توجب تغاير القوتين لكون
الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها في احديهما دون
الاخرى والنسيان زوالها عنهما واعترض على الوجه الاول بانه
مثال وبان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ و
القبول في قوة واحدة يسمونها بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ
للادراك مختلفة مبادئ الادراكات مختلفة في انواع الاختيارات
وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن بوجوه التدبير
فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ للاثرين واجاب المحقق الطوسي
عما ذكره اولاً بانه ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل
الثالث ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي بان كل ما يقبل شكلاً فهو
يحفظ فان ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بان

القبول

احتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز ان يكونا
لقوتين كالارض واما افتراقهما في صورة فيدل على مغايرة المصدرين
وحاصل كلامه قدس سره ان كون حفظ الخيال مشروطا بالقبول
لا يوجب ان يكون القابل ايضا هو الخيال كما انه الحافظ بل
عسى ان يكون القابل ~~ايضا هو الخيال~~ قوة اخرى مقارنة لها كالحس
المشترك كما ان حفظ يبوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن
لا يلزم ان يكون القبول حاصلا فيها من يبوستها بل من قوة اخرى
لها فيلزم اتحاد مبدا القبول والحفظ وليس مراده كما فهمه بعضهم من ان
الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه
لصورته كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه ان
هذا الجواب يدفع محصل الاستدلال لجواز ان لا يكون ههنا الا قوة
واحدة كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها فان
المقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدا القبول والحفظ من جهة
افتراقهما لامكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في الماء والهواء
وبالعكس كما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الانسان
صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل يحفظها علم
جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك
والنفس بان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر
بالقصد الاول شيئا واحدا ثم تكثر بقصد ثان او كانت وجوه

فلا يلزم

الصدور

الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور النوعية
المادية علمه عقيبة المادة ثم يصير شبيها للالوان والاصوات والطعوم
وغيرها بقصد ثان وذلك لانقام تلك الصورة وذلك كالابصار
الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكونه مشتملا عليهما — اللون ٢
واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها
اقول وانت تعلم ان مفهوم الصور المحسوسة امر مبهم لا يتحصل
الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون الا امرا معينا فكيف
يكون الحس المشترك مبدا للامر واحد اولا وللامور متكثرة ثانيا و
بالواسطة فكيف يكون تحصل ما يصدر عنه اولا اضعف مما يصدر منه — ما الحس
بواسطة بل الاولى ان يجاب عن النقض بذلك اما بما يجاب عن النقض
بالنفس او بان الادراكات انفعالات ويجوز ان يكون في مادة واحدة — بعوع واحدة
انفعالات كثيرة عن مبادئ متعددة والذي تحقق عندهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا فعلا واحدا الا انه ينفعل الا واحدا على ان مبناء — الا انفعا
اصل الاستدلال على تغاير القوى ليس مجرد ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لعدم جريانه الا في الواحد الحقيقي بل على ما مر من
بقاء بعض منها مع زوال اخر فالنقض ساقط راسا ولهذا
عبر المحقق عنه بالمعارضة وصاحب المحاكمات لم يتعرض لما
ذكرناه اورد على المحقق وجوها من البحث تتكفل كلامنا بدفعها
كما يظهر بالتامل بل اللائق وعلى الوجه الاخير بان تجويز الحصول

في حافظ حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول
الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان
يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دايما والاستحضار موقوف
على ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظ مع انها
تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظها العقل
الفعال فلتكن هو حافظ الحس المشترك ايضا واجاب المحقق بان
الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في الآلة والصورة
حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة
والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات
يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسات
اقول والاولى ان يقال ان الصورة حالة الذهول غير حاصلة
في آلة الادراك بل في آلة اخرى ومطلق الحصول في اية آلة كان
من آلات النفس لا يكفي في كونه ادراكا والا لكان حصول صورة
اي محسوس من المحسوسات في يد الانسان ادراكا له بل الادراك
انما هو حصول الشيء في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في
الحس المشترك ادراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما
في المشاهدة او من معدن الخيال وهو التخيل وقد يحصل المشاهدة
بقوة التخيل ايضا واما الوهم فهو قوة مرتبة في آخر التجويف
الاوسط من الدماغ وآلتها الدماغ كله لانها الرئيس المطلق في

صورة

الحيوان

الحيوان ومستخدمة ساير القوى الحيوانية التي مصدر اكثرها فاعلها
الروح الدماغي فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الاخص بها هو
التجويف الاوسط لاستخدامها المتخيلة ومحلها موخر فلك التجويف
ولا يستلزم كون الشيء آلة للقوة كونه محلا لها ليلزم توارد القوى
على محل واحد كما توهم تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
قيد المعاني بالجزئية لان مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعاني
ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقابل الصورة وهي ما يدرك بها
فلا يحتاج الى تقييد المعاني بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح فادراك
تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتاد
من الحواس دليل على وجوه مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية
دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات
بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كما اشار اليه بقوله كالقوة
الحاكمة في الشاة بان الذيب مهروب عنه والواو للمعطوف عليه و
قد يستدل على وجودها بان في الانسان شيئا ينازع عقله في
قضاياه كما يخاف الانفراد بميت ويقتضي عقله الامن منه وربما
يغلب التخويف على التامين فهو قوة باطنة غير عقله واما الحافظة
فهي قوة مرتبة في اول التجويف الآخر من الدماغ يحفظ ما يدركه القوة
الوهمية من المعاني الجزئية وفي بعض النسخ الغير المحسوسة والاولى
تركه لما عرفت الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية و

بدل
المنفرد

الكلام في مغايرتها لسائر القوى قياس بامر واما المتصرفة فهي قوة مرتبة
في مقدم البطن الاوسط اي التجويف الاوسط من الدماغ ولها التصرف في
السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم اياها من شانها تركيب
بعض ما في الخيال او الحافظ من الصور والمعاني مع بعض وتفصيل
بعضه فيجمع اجزاء نوع مختلفة كجعلها حيوانا من راس انسان وعنق
جمل وظهر بقر وتفرق اجزاء نوع واحد كانسان بلا راس ولا تسكن
عن فعلها دائما لا في النوم ولا في اليقظة وهي المحاكية للمدركات والهيئات
المزاجية وتنتقل الى الضد ~~والسنة مما في القوى الباطنة~~ اخذ
منها وليس من شانها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي
تستعملها اياها ~~بواسطة~~ على اي نظام اريد فتسمى عند استعمال
النفس اياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها اياها بواسطة
القوة العقلية بالمفكرة تستنبط العلوم والصناعات وتقتنص الحدود
الوسطى باستعراض ما في الحافظ قال الشارح فان قيل كيف
استعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب
بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم
في الاخرى اقول والعجب انه جعل مناط الاشكال استعمال الوهم
اياها في المحسوسات مع ان الاشكال في استعمال العقل اياها في
المعقولات اقوى ثم الجواب عن ذلك كما ذكره تام غير ان ارتسام صور
بعضها في بعض ان كان ادراكا لها لبطل الحصر في الخمسة بل يكفي

الاقل

الاقل وان لم يكن ذلك ادراكا عاد الاشكال فالصواب ان
يقال لا يجب ان يكون القوة التي هي آلة لتركيب الامور مدركا
حتى يمتنع ان يصير القوة الجسمانية آلة للقوة العقلية في تركيب المعقولات
وتفصيلها الا يرى ان ما في اليد قد يصير آلة لترتيب الاجسام مع انها
غير مدركة لها فكان هذه القوة يد معقولة للنفس الناطقة ومعنى
استعمالها في الترتيب الفكري ان النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال
الفكري على بعض آخر ولا محذور في ذلك ومما يجب ان يتحقق ان
لكل واحد من هذه القوى الادراكية حاملا خاصا وموضعا خاصا اما
الحامل فهو جسم حار لطيف عن لطائف الاخلاط الاربعة كما ان
الاعضاء حادثة عن كثائفها على نسبة محدودة وهو المسمى
بالروح البخاري وهو حامل جميع القوى المدركة والمحركة منبعها القلب
الصنوبري ومن ثم يتوزع على المواضع العالية والسافلة فما
يصعد منه الى بطون الدماغ على ايدي خوادم الشرائين معتدلة
لتبريده فايضا الى الاعضاء المدركة والمحركة فثبت طبيعيا
~~فالرئيس المطلق هو القلب ولو كان لو حاله نيابة وما ينتقل منه~~
~~الى الكبد بايدي سوار الاوردة الذي هو حامل للروح القوى النباتية~~
~~مما في اعماق البدن فيسمى روح الدماغ~~ غيرا خذ منه بل مركبا
للروح كان كثير الحرارة مفتقرا اليها في التسخين والتلطيف فما كان
باردا رطبا ولا اشتعل سريعا بانضمام الانفعال المستحنة من الحركات

والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه افضل الاطباء

جالينوس وبه حيوة البدن بواسطة النفس الناطقة فان حيوة

هذا الروح نور النفوس الالهية المذكورة في القرآن والا فهو جسم

والجسم كما هو جسم ميت محيوته غير ذاتية بل عرضية واهبتها

الحية لذاتها كما سيجي فهذا الروح الحيواني هو المبدا القريب

لحيوة البدن فكل موضع يفيض الله من سلطان نوره

يحيى والا فيموت واعتبر بالسدة الواقعة في مجاري الاعصاب

والعروق كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذي يشترط فيه الحس

بحضرته وقد لا يتالم بجرح وضرب واذا وقعت سدة شديدة

انقطع الروح فيبطل الحيوة ولولا لطفه ما يترشح في منافذ الاعصاب

والعظام واما المواضع المختصة فماشوا ذكرها والمرشد الى اختصاص

كل قوة بالة يلازمها في الخلل والصلاح والفساد والى تعدد القوى

لغاير بعض دون بعض لا لكثرة الافاعيل كما علمت وقد لقا

في تعين مواضعها بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان

يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس الظاهرة فيكون

التادي اليها سهلا والخيال خلفه لكونه خزانته وخزانة الشي ينبغي

ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال لكونه

الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة

قريبة من الصور الجزئية والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة لكن الاطباء

لما كان

لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالاتها لم يحتاجوا

الى الفرق بين القوى وتبيين انواعها بل الى مواضع افعالها ومواضع

وكانت الآفات العارضة قد يتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم

من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط

سموها المتفكرة والوهم واخرى في البطن الموخر سموها الحافظة و

وظن بعضهم ان الشيخ تردد واضطرب في امر القوى حيث قال في الشفاء

يشبه ان يكون القوة الوهمية بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة

وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة

متذكرة فتكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه

عملها وله تردد ايضا في ان الحافظ هو المتذكرة اعني المسترجعة

لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان او قوة واحدة وذلك من

بعض الظن اما الاول فلان مراده من تلك العبارة المنقولة ان

المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكير هو الوهم

ولذلك جعله رئيسا حاكما في الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه

اعوانه كما ان مبدا الجميع في الانسان شي واحد هو الناطقة والقوى

جميعا جنوده ورعاياه وما الثاني في ذا الكلام الذي حمله على ذلك الظن

القبيح بمثله ما قاله في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر

فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ

من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان لكن ليس ذلك مما يلزم

الطبيب في الجزء على احد ان ما ذكره لا يدل على انه شاك في امر الحافظة
والذاكرة بل احال بيانها الى النظر الفلسفي الغير المناسب للكتاب الطب
في تركيبه الحكمية التي رايناها حكم على ان الذاكرة هي الحافظة و
باعتبار آخر وذهب الحكيم الطوسي الى ان الذاكرة هي الحافظة ولكن
باعتبار آخر وذهب ليست من القوى البسيط بل قوة مركبة من قوتين
كما ان فعلها يتركب من فعلين لان الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ
وذلك لا يتم الا بادراك ثان مبداه الوهم وحفظ مبداه الحافظة
والمسترجعة ايضاً مبدا فعل يتركب من ثلثة افعال الحفظ وطلب
المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوة المفكرة
فعلى اي تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه
الامام الرازي حيث قال حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون
القوى ستا واما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة
المسماة بالشوقية فهي القوة التي اذا ارتسمت في الخيال صورة
مطلوبة او مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك
اي تحريك الالات المحركة وهي اي الشوقية ذات شعبتين شهوانية
وغضبية لانها ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء
المتخيلة اعتقدا انها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع او
نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية وان حملت القوة

الشوقية

الشوقية على القوة الباعثة على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا
كان بحسب الواقع او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية
الاعضاء واما الفاعلة المباشرة للتحريك فهي التي من شانها
ان تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الاعداد انها اما ان
تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلاف جهة مبدائها
لينبسط العضو المتحرك اي يزداد طولا وينتقص عرضا او
بتمديد الاعصاب الى جهة مبدائها فينقبض العضو المتحرك اي يزداد
عرضا وينتقص طولا والعضل عضو مركب من العصب ومن جسم
ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم
اجنبي به الفرج التي بين الاجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط
ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض
لين في الانعطاف صلب في الانفصال واعلم ان للحركات الاختيارية
مبادي مترتبة ابعدها القوى المدركة التي هي الخيال او الوهم في الحيوان و
العقل بتوسطهما في الانسان والفلك ويليها القوة الشوقية وهي المترتبة
على القوى المدركة القابلية وبعد الشوقية وقبل الفاعلية قوة اخرى هي مبداء
العزم والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي يجزم بعد التردد
في الفعل والترك عند وجود ما يترجح به احد طرفيهما المتساويين بالنسبة الى القادر
عليهما ويدل على مغايرة الشوق للادراك تحقق الادراك بدونه وعلى مغايرة
الشوق للاجماع انه قد يكون شوق ولا ارادة والحق انه لا تغاير بينهما الا

بالشدة والضعف فان الشوق قد يكون ضعيفا ثم يقوى فيصير عزما فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل انه قد يحصل كمال الشوق بدون الارادة كما في المحرمات للزاهد المغلوب الشهوة فغير مسلم بل الشوق العقلي في جانب الترك اقوى من الميل الشهوي الى خلافه ويدل على مغايرة الفاعل لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق **فصل** في الانسان هو مختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يدرك الامور الكلية والمجردات ويفعل الافعال الفكرية وفائدة القيود قد ظهرت بما مر في النبات والحيوان فلها باعتبار ما يخصها من ان ينفعل عن ما فوقها ويفعل فيما دونها قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة بالعقل النظري والقوة النظرية وقوة عاملة الانسان اي تستعمل قواه التحريكية والآلية العملية الى الافعال الجزئية بالفكر والروية او بالالهام والحدس على مقتضى اراء واعتقادات تخصها اي تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملي والقوة العاقلة النفس باعتبارها لها مراتب اربع الاولى ما يكون لها بحسب فطرة الاولى وهي ان يكون خالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد بها خلو النفس عن العلوم الحصولية الانتقاشية فان الاستعمال الالات التي تستعملها الحواس الظاهرة والباطنة

الى

قوتان

والقوة العملية

يتوقف على العلم بالالات
وان ... هو علمها بذاتها
ثم علمها بالقوى والالات

منه

وهذان

164 وهذان العلمان العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور آلاتها لها ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الالات بدون تصور الفعل والتصديق بفايدته فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختياريا مسبوقا بالقصد والروية وان كانت النفس عاقلة به راضية وستعلم الفرق بين الرضا والقصد فارادة ذلك الفعل عن النفس انما ينبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الالات اضطرارا الا بارادة زايدة على ذاتها بل لما كانت ذاتها في ان وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقا ناشيا عن الذات لذاتها اضطرت الى استعمال الالات الذي لا قدرة لها الا عليه في اول ما قبل ان استعمال الحواس فعل اختياري وصدور كل فعل اختياري مسبوق بالتصور له والتصديق بفايدته بوجه ما فوجب ان يحصل قبل استعمال الالات صور كلية تصورية وتصديقية وذلك لان مبتدأ استعمال الالات وعلومه للنفس ليست منها وتبين ان يحتاج الى المرجح المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا عن الشوق الذهني الذي هو عين ذاتها متصورا لها فلا يكون مسبوقا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئي منه نفس تصوره كما

اي الى الحدس التام وهي العقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة
الطفل للكتابة وهي اولى مراتب القوة واضعفها فان قوة الشيء
للشيء تتفاوت قوة وضعفا ادناها نفس القابل من دون حصول
امر به يتوصل الى اكتساب ذلك الشيء والمرتبة الثانية ان تحصيل
لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات لتهيئ
باستعمال الحواس في الجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات — تنبيه
والمباينات تستعد لان تفيض من المبدإ عليها الصور الكلية
والاحكام وان ينتقل من البديهيات الى النظريات بالفكر و
الحدس وهي العقل بالملكة لرسوخ استعدادا الانتقال الى النظريات
والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لاجل تكرر
الاكتساب وملكة الاستحضار حتى يستحضرها متى شاءت من غير — تلك
تجشم كسب جديد لكن لا يطالعها بالفعل بل صارت مخزونة
عندها غير مشاهدة لها وهي العقل بالفعل اما لحصول قدرة
الاستحضار فيها للنفس بالفعل والانتقال الى النظرية لاجل
الاكتساب حتى يستحضرها متى شاءت من غير او لمسبوقيته
بهذه المرتبة بحصول النظريات والمرتبة الرابعة ان يطالع
معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب
المشار اليها مرة قبل ويسمى عقلا مستفادا لكونه مستفادا من العقل

الفعال

الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى
والمؤيد بالقاء الوحي للانبياء وهو الذي اذا اتصلنا به ايدنا وكتب
في قلوبنا الايمان والعلوم الحقة واذا اعرضنا عنه بالتوجه الى
شواغل الدنيا المحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة اذا قوبلت
اليها قبلت واذا اعرضت عنها تخلت والغرض ان النفس على
حسب الاستعدادات والافكار تستعد للاتصال به والقبول عنه ولست
المقدمات بموجبة للنتيجة كما توهم جمع اذ هي اعراض والوضع
لا يوجد شيئا وكم من شخص انساني عرض له مقدمات ما افادته علما
وافادت غيره علما يقينيا فهذه وسائط والواهب غيرها ثم ان
تنحصر في النفس الكمال الذي اشار اليه المص بالعقل المطلق وفي
استعداده قريبا وهو العقل بالفعل او متوسطا وهو العقل بالملكة
او بعيدا وهو الهيولاني فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى
متقدمة على صيرورتها مخزونة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا — من
للمستفاد مع تأخره عنه قلنا هو استعداده للاستحضار الكامل — استعداد الاستحضار
واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله كالاستعدادين — ابتداء
الباقيين ومن ثم قيل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل
بالفعل ومتأخر عنه في البقاء وللنظر الى شيئين الجهتين جاز تقدم
كل منهما على الآخر في الذكر واعلم ان هذه المراتب تعتبر بالقياس
الى كل نظري فتختلف الحال اذ قد يكون النفس بالقياس الى البعض

للنظريات في مرتبة العقل الهيولاني وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة وفي
بعضها في مرتبة العقل بالفعل وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد
العقل بالملكة الذي من شأنه الانتقال من البديهيات الى النظريات
باسرها اي بالحدس بدون الحركات الفكرية ليسمى قوة قدسية عن لوث
العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهي المشار اليها في القرآن
بقوله تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ولا استبعاد في وجودها
فان الناس مختلفون في الحدس فمنهم البليد يعني الذي لا حدس له اصلا
ومنهم من زاد في الحدس كماً وكيفاً على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف
عليه فيجوز وجود من يدرك بالحدس اكثر المعقولات في زمان يسير من دون
معلم بشري كما للانبياء واعلم ان مراتب القوة العملية ايضا اربع الاولى
تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية من الصيام والقيام وغيرهما
الثانية تهذيب الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الدنية الثالثة
تحلي النفس بالصور القدسية الرابعة فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها
جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقي النفس في هذه المراتب انها اقوى
حيوان اول ما يلد فهو كباقي الحيوانات لا يعرف الا الاكل والشرب ثم
بالتدريج يظهر له باقي صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد
والبخل وغير ذلك من الصفات التي هي نتائج الاحتجاب والبعد من
معدن الوجود والصفات الكمالية فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة
لا غير يصدر منه الافاعيل المختلفة بحسب الارادات المتنوعة فهو في الحجب

الظلمانية الساترة للحق سبحانه ثم اذا تيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم
الجهل بان وراء هذه اللذات الجسمانية لذات اخرى وفوق هذه المراتب
مراتب اخر كمالية يترتب من استفادة بالمنهيات الشرعية وتجنب الى الدنيا
بالتوجه اليه فيشرع في ترك الفضول الدنيوية طلبا للكمالات الاخروية
ويعزم عزما جازما ويتوجه الى السلوك الى الله تعالى من مقام نفسه فيهاجر
مقامها ويشرع في الترقي ثم اذا دخل في الطريق يزهد عما يعوقه عن
مقصوده وينفي عن كل خاطر ردي يرد في قلبه ويجعلها بلا
غير الحق فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقي ثم يحاسب نفسه
دائما في افعاله واقواله ويجعلها منتهيا في ذلك كل ما يامر به واركان
العبادة لان النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغي ان يومن
من اختلالها فان فيها من المظاهر الشيطانية فاذا قبض منهما وصفا وقته وطاب
عيشه بالالتذاذ بما يجده في طريق المحبوب تنور باطنه فيظهر لوامع انوار
الغيب وينفتح له باب الملكوت ويلوح منه لوايح مرة بعد اخرى فيشاهد
امورا غيبية في صور مثالية فاذا ذاق شيئا منها يرغب في العزلة و
الخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة و
المحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه
باطنه الى الله الحق بالكلية فيظهر له الوجد والسكر الشوق والعشق
والهيمان فيمحوه تارة ويثبته اخرى بعد اخرى فيجعله فانيا عن نفسه غافلا عنها
فيشاهد الحقايق السرية والانوار الغيبية فيتحقق في المشاهدة والمعاينة والمكاشفة و

الانوار حقيقية تارة وتختفي اخرى فيتمكن ويتخلص من التلوين

ويتنزل عليه السكينة الروحية والطمانية الالهية ويصير ورود هذه

البوارق والاحوال ملكة فيدخل في عوالم الجبروت ويشاهد العقول

المجردة والانوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين

والمهيمين في جمال الله المتنعمين من الكروبيين ويتحقق بانوارهم فيظهر له

انوار سلطان الاحدية وسواطع [illegible] فيجعلها

هباء منثورا ويندك عنده جبال انيته دكا

خرورا ويتلاشى تعينه في التعين الذاتي ويضمحل وجوده في الوجود

الالهي وهذا مقام الفناء والمحو وهو نهاية السفر الاول للسالكين

فان بقي في الفناء والمحو ولم يحصل له البقاء والصحو صار مستغرقا في

عين الجمع محجوبا بالحق عن الخلق لغيابه وضيق [illegible]

كما كان قبل الفناء محجوبا بالخلق عن الحق لضيق وغاية الوجود

واستغراقه وفنائه في البدن وقواه فكذلك في هذه الحالة مازاغ

البصر عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه وذاته الكثرة

في المشهود واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم

فوق ذلك مرتبة يرجع فيها الى الصحو بعد المحو ونظر الى التفصيل في

عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو احسن خلق الله بهجة

فانه [illegible] ولكل شيء [illegible] لانه يشاهد الحق فيه ويا حق

يرى كل شيء لا [illegible] وجه يوجب التكثير ويسمع ويذوق ويشم ويجد

طم

طم الحق ورايحته في كل شيء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم قال

المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين ودرجاتهم العارف اذا

انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في

قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي

لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة في ارادته التي لا يتابى

عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه

فايض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي

به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي

يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة انتهت الفاظه و

قد نوقش في ذلك المتوجه وترتبه على ما سبق ثم بان صيرورة

صفات الله تعالى صفات العبد مع انه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع

و العقل فان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات

العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوا كبيرا

اقول يمكن للقائل دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هي ان العارفين

باحوال العالم ومبدائه على اصناف ثلثة الصنف الاول وهم

المحجوبون قائلون بان العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس

والافلاك والعناصر والمواليد امر فايض عن المبدا الاعلى موجود

بوجود فايض عنه مغايرا لذات الحق الذي هو فاعل للكل فعندهم تكمل

النفوس الانسانية بالتخلق باخلاق الله [illegible] الاصير ورتها متصفة بالصفات

لاينافي

التشويه وترجمه

التي تناسب صفات المبدا الاعلى من العلم والقدرة وغيرهما الصنف الثاني وهم الصوفية
من اهل الوحدة قايلون بان ليس في الوجود الا الوجود الحقيقي والعالم الحقيقي
ليس الا تنوع ظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون الا بان
يتبعوا ويعلموا ان الحال كذلك والصنف الثالث وهم الراسخون في العلم
من الحكماء قايلون بان العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود
الحقيقي الصرف بل من حيث هو موجود بالوجود الحقيقي له اعتبار ومن حيث
انه ينقسم الى العقول والنفوس وغيرهما له اعتبار اخر فالعالم زوج تركيبي
من الممكن والسنخ الباقي الذي هو بذاته موجود ووجود فليس العالم عبارة
عن الذوات المتعددة كما زعم المحجوبون بل ذاته واحد هو الحق الذي
هو الوجود الحقيقي ولا وجود للممكنات الا بارتباطها به لا بان يفيض عليها
وجودا مغايرة للوجود الحقيقي وبرهان ذلك مذكور في كتبنا
المسمى بالاسفار الاربعة وتكميل النفوس عندهم يكون بالعلم
اليقيني بان لا موصوف في الوجود ولا الصفات الكمالية الا الحق
وان الصفات التي لها شايبة النقص فهي يرجع الى الهيئات
الامكانية ولوازم الماهيات الجوازية التي لا حقيقة لها كموصوفها
من حيث موصوفاتها اذا تمهد ما ذكرناه فنقول ان كلام
قدس سره ليس مقصورا على مذهب المحجوبين بل مبني كلامه على
مذهب طايفة لم يروا في الوجود الا الله وفيضه ولان لفيضه
وجودا بالاستقلال والعوالم كلها اشعة وانوار واضواء وآثار
للذات

168 للذات الاحدية الواجبة فالوجود كله من شروق نوره ولمعان
ظهوره كما هو مشاهد في المحسوس من الشمس الذي هو المثل الاعلى في
السموات والارض الا ان بين الاشعتين فرقا بينا وهو ان اشعة
شمس العقل احياء وعقلاء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس اعراض
والوان وانوار لغيرها لا لذاتها غير احياء ولا عاقلة فالمراد
من قوله ... صار العارف ح متخلقا باخلاق الله
بالحقيقة انه لما لم يبق في نظر كشفه وشهوده في هذه المرتبة التي
هي مرتبة فناء هويته واضمحلال عينه الا الموجود الحقيقي الذي هو مستقل
في الوجود وصفاته الكمالية فصار صفاته وجميع الذوات
الامكانية صارت مستهلكة عنده في الذات الاحدية الواجبة
فلم يبق له ذات وصفات الا الواجب تعالى وصفاته التي هي عين
ذاته فصار ذاته ذاته وصفاته صفاته بمعنى الانحلال والاضمحلال
لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول فصار متخلقا بالصفات الله
واخلاقه لا بالمجاز المشهوري بل بالحقيقة وح يندفع
عنه الاعتراض بانه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على
المتامل ولنا ايضا ان نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقا لمذهب
المحجوبين من العقلاء بان نقول لا شبهة في ان النفس الناطقة
مع مباينتها للبدن وكون احدهما جوهرا ... والوزا ... كما يستطلع
عليه ... والاخر ... فصارت متخلقة

راجعة الى صفاته تعالى التي هي عين ذاته كما ان ذاته ...

العقول فصار متخلقا

عقل

باخلاقه متصفة باوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها
بالحقيقة حتى يصح لك ان تقول سمعت وابصرت واشتهيت وغضبت
بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز وذلك لعلاقة طبيعية حاصلة بين النفس و
البدن مع اشارتها لاجلها الى البدن بانا حتى ان اكثر الناس قد نسوا
انفسهم وغلطوا ان هو يا انهم هي البدن وهذه العلاقة مع كونها
علاقة ضعيفة عرضية سيقطع اذا كانت [illegible]
من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازا لغويا مع ان صفات
البدن ليست عين البدن فلا مانع من ان يحصل للنفس مع الباري
علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالا
لاهوتيا وانفصلت عما سواه يوجب تلك العلاقة الشديدة ان تشير
الى مبدائها بانا اشارة روحانية فلها ان تشير الى ذاته لعلمها انه
هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بانه سمعي وبصري وقدرته
ابصر الاشياء وبه استمع وبه اقتدر كما وقع في الحديث القدسي فقد
تحقق لها التخلق باخلاق الله تعالى بالحقيقة لا بمعنى حصول صفاته
لها عرضا قائما بالنفس بل بمعنى علاقة اخرى اتم من علاقتها مع
الصفات الكونية البدنية وغيرها فاندفع الايراد عن كلام ذلك
المحقق على هذه المقام يحتاج الى طريقة المحجوبين ايضا كما ينبغي
على الطريقين الاخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج
الى سلوك طريقة الابرار لا الاقتصار على مجرد الانظار ولما كانت هي

المقصد النفس الناطقة ومراتبها اورد بعد ذلك احكاما ثلثة احدها انها
مجردة في ذاتها فقال واعلم ان القوة العاقلة مجردة [illegible]
لو كانت جسما او حالا فيه لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم بالاجزاء
المتباينة في الوضع او تنقسم لا سبيل الى الاول لان كل ما له وضع
بالذات فهو منقسم بالاجزاء المتباينة على ما مر في نفي الجزء واما ان النفس
لو كانت [illegible] ذات وضع بالذات فلتجوهرها لكونها محلا يتوارد
عليه الاعراض من الصفات والاخلاق وكلما كان كذلك كان
جوهرا ولا سبيل الى الثاني لان معقولاتها ان كانت بسيطة
يلزم انقسامها لان التعقل يستلزم حصول الشيء وحلوله في المدرك
والحال في المنقسم لابد ان يكون منقسما لان الحال في احد جزئيها
غير الحال في الجزء الاخر وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب
من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية
فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لان المركب انما يتعقل
بتعقل البسائط وفيه نظر لانه ان اريد بالبسائط ما لا جزء له بالفعل
فاللازم من حلوله في ذي وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة و
ان اريد ما لا جزء له اصلا لم يصح كلية قوله وكل مركب انما يتركب من
البسائط لقبول القسمة الوهمية فالاولى ان يدعى في الدليل ان من المعقولات — لجواز تركبه من البسائط التي
معاني غير منقسمة اصلا ولا اقل من ان يكون لها وحدة ما وتعقل من حيث
انها واحدة مع ان ذلك الاحتمال في الموضوعات غير ممكن لان الصورة

العقلية الوحدة لو كانت قابلة و حدة للقسمة الوهمية لكانت الاجزاء
متشابهة للمجموع فاذا فرض انقسامها الى القسمين فلا يخلو اما ان يكون متشابهة
كل واحد منهما مع الآخر شرطا في كون تلك الصورة معقولة اولا بل
كان كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل والاول باطل
لوجوب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية الكل مباينة الشرط للمشروط
والا لم يكن احتياج احدهما الى الآخر اولى من عكسه فلا يكون
القسمان من الاجزاء الوهمية المشابهة للكل والقسم الثاني ايضا
باطل لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع عارض غريب عن ذاتها
ونحن ناخذها مجردة عن اللواحق الغريبة بيان لزوم الخلف
الا في جزء منها ليس الا فاكفاية في حفظ ماهية تلك الصورة
المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضا غريبا فيلزم التناقض خلف و
فلئن قيل لم لا يجوز ان يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة
قلنا ننقل الكلام الى تلك الخاصة فهي ان كانت بسيطة يلزم
انقسامها وان كانت مركبة فاما ان يتعقل ببسائطها او ببسائطها
بخاصة اخرى ويعود الترديد فيها فاما ان يذهب سلسلة التعاقل
الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى خاصة بديهية بسيطة او معقولة
ببسائطها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل ومن الشكوك ببسائطها
ان النقطة عرض غير قابلة للقسمة وكذا الاضافة غير قابلة
للقسمة مع انهما حالان في المنقسم فان النقطة حالة في الخط

والابوة

والابوة قائمة بالجسم كذلك الوحدة والوجود وامثالها قيل فليكن صفات 170
للجسم فيلزم انقسام هذه الاشياء بانقسام موضوعاتها اما الجواب
عن النقطة والاضافة وامثالهما فبالفرق بين حلول الشيء في المحل
المنقسم من حيث ذاته بماهيته التي يلزمها الانقسام من تلك الحيثية
وبين حلوله في المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسم بل من جهة
لحوق حيثية اخرى له لا ان المنقسم سواء كان بالذات او بالعرض لها ضرورة
لا يلزم ان ينقسم بحسب جميع الاعتبارات فاذا حل في المنقسم شيء لا من
حيث ذاته او كونه منقسما فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فان
النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحل من حيث انه خط بل من حيث
هو متناه وكذا حال السطح بالقياس الى الخط والجسم بالقياس الى
السطح ... المحاذاة التي هي من الاضافات لا تحل الجسم من حيث
انه جسم بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه فلا تنقسم بانقسامه
الثلثة بخلاف الصور العقلية لانها حاصلة في جوهر النفس من حيث هي
واما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود فلما ذكره الشيخ الرئيس
في بعض مراسلاته الى بهمنيار من ان هذه المعاني ليست من المعقولات
المجردة بالوجوب بل بالامكان فالوجود الجسمي وكذا الوحدة الجسمانية
انما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن ان
المعنى النوعي مثلا في المعنى الجنسي ولا يبعد ان يقال ان الوحدة في
الموضوعات الجسمية ترجع الى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال

وسبقي متصلا بعرض اثنينية مشترك في الحد الواحد فيكون واحدا فيه
اثنينية وقسمة الوضعية مقدارية واما المعاني التي هي الصور العقلية فانها
من حيث هي معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت و
اعلم ان براهين تجرد النفس كثيرة من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى
كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين المقتول ضاعف الله
اجرهما وللشيخ الرئيس رسالة منفردة مسماة بالحجج العشر احكمها
واتقنها ما يبتني على تعقل النفس لذاتها وقد اشار اليه المعلم
الاول بقوله كل راجع في نفسه فهو روحاني وهذا الكلام في غاية
المتانة ولتطلب شرحه في الاسفار الاربعة من كتبنا واما الاقناعيات
الخطابية في تجرد النفس فهي اكثر من ان تحصى اما الايات الواردة
فكثيرة قوله تعالى ونفخت فيه من روحي في حق آدم واولاده وفي حق عيسى
عم وكلمته القاها الى مريم واخواتها وهذه الاضافة مما ينبئ على
شرف الجوهر الانسي وكونه عريا عن الملابس الحسية واما الاخبار فقد قال
النبي عليه السلام انا المدبر العريان وهذا اشارة الى تجرد النفس عن
علايق الاجرام وقال ايضا من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال
ايضا اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه وقال من رآني فقد رأى الحق
فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينهما وبين
الاجسام لما صار هو علم معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك
المناسبة هي كونها جوهرا عبر ذات مقدار وتجزية وتمام هذه المناسبة

والمضا

171

والمضاهاة ذكرناه في موضع يليق به ونقل عنه ايضا ان الله خلق
آدم على احسن صورة وعنه ايضا عم ما خلق الله شيئا اشبه به من آدم و
اطلاق الصورة على الذات المعقولة الواجبية باعتبار كون الذات
عقلا بالفعل مبرئا من شوب القوة والكثافة ان اطلاق لفظ الصورة
على الخير المحض والوجود البحت مما ينبو عنها الطبائع العامية اذ لم
يفهموا من الصورة الا صورة المحسوسات ولم يدروا ان الله تعالى
صورة الوجود والخير وتمامها بل لفظ الصورة لا يطلق الا على ما هو
صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء عقل عقلست وجان جانست
او آنچه زان برتر است آنست او وقال ايضا عليه السلام ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني فهذه الاحاديث مما تؤذن بتجرد
النفس وقربها من باريها قربا بالذات والصفات مجردا عن
علايق الاجرام وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق
الملكوت على نبينا وعليه السلام لا يصعد الى السماء الا من نزل
منها وهذا الحديث شارح لقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك راضية مرضية فان العود والرجوع الى شيء لا يمكن الا
بعد التجرد عنه وقال ابو يزيد رضي الله عنه طلبت ذاتي في الكونين
فما وجدتها اي ما وجدت ذاتي في عالم الاشباح والاجرام وقال
ايضا انسلخت من جلدي فرأيت من انا فنبه الهيكل بالجلد و
قرا وهذا يصرح بان النفس التي هي الاصل غير الجسد الذي هو

القشر فالنفس الحكمة الانسية متى لم يبلغ اهليتها الى
مقام فليست من الحكمة في شيء وقيل الصوفي مع الله بلا مكان
اشارة الى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان فان
ما مع غير ذي مكان لا يكون في المكان وقيل الصوفي كائن
بائن اي النفس موجود مجرد عن المادة الى غير ذلك من
مقالات هؤلاء الاكابر الخارجين عن العلائق المنزهين عن
العوائق وكلمات هؤلاء الافاضل في قوة افادة العلم
القطعي بحقيقة النفس اشد واكد من براهين اصحاب العقول
فانهم شاهدوا عجائب احوال النفس وماهيتها وغرائب اثارها
بذوق العيان دون من رضي بالبرهان ولا يستحقر خطابات
المتألهين ولا يظن انها اقل نفعا في افادة اليقين من
اصحاب البحث الصرف كيف والبرهان معدوم الوجود للعلم
امر سوى البرهان ومقدماته فلا عجب ان يكفي النفس بعض
الاقناعيات الخطابية لان يهب له المبدأ الفياض علما يقينيا
وثانيها ما اشار اليه بقوله ولقول ايضا التعقل اي تعقل النفس
ليس بالة جسمانية والا لعرض لها الكلال كما يعرض
ساير القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن والشيخوخة
كذلك لان قوى البدن بعد الاربعين ياخذ في النقصان
مع ان القوة العاقلة هناك يشرع في الكمال وما يعرض للشيخ

الهرم

172

الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العاقلة بسبب ضعف البدن بل
للاستغراق في تدبير البدن المنحرف تركيبه الى الاختلال و
لا شك ان الاستغراق في امر مانع عن ساير التعقلات وبجري في قوة
قياس استثنائي تاليها متصلة كلية موجبة استثني فيه نقيض
التالي وهو سالبة جزئية متصلة ينتج نقيض المقدم صورتها
هكذا لو كان تعقل النفس بالة جسمانية لكان كل ما يعرض
للالة كلال يعرض لها في تعقلها كلال لكن ليس كلما يعرض للالة
كلال يعرض للنفس في تعقلها ليس بالة جسمانية ليس ماله جسمانية
واذا قيل عليها انه لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الالة دالا على ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها
في تعقلها مع كلال الالة دالا على ان تعقلها بالالة لم
يكن صحيحا لانه استثناء لعين التالي وهو غير منتج وتوضيح
هذا ان وجود التعقل لشيء في وقت معين يدل على كونه فاعلا
مطلقا واما عدمه في وقت معين فلا يدل على كونه غير
فاعل اصلا اذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله نفسه وثالث
الاحكام الثلثة حدوث النفس كما قال ولقول ايضا ان النفس
الناطقة حادثة مع حدوث الابدان كما ذهب اليه المعلم الاول
خلافا لافلاطون ومن تقدمه فانهم قايلون بقدمها وبيانه بهذا
المذهب ما ورد في الحديث النبوي ان الله خلق الارواح قبل الاجسام

كلال ينتج ان تعقلها

توضيح

بالفي عام وفي رواية باربعة الف عام ويلوافق مذهب الحدوث
ما ورد في التنزيل ثم انشأناه خلقا آخر لانها لو كانت قديمة
موجودة قبل البدن لكان اما واحدة او متعددة وكلاهما
باطل اما الشق الاول فلانه يلزم ان يكون نفس زيد بعينها
نفس عمرو وهو ظاهر البطلان واما الشق الثاني فلانها اذا
كانت متعددة فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية ولوازمها
او بعوارضها المفارقة لا جائز ان يكون بالماهية ولوازمها
لانها مشتركة واستدلوا على اشتراكها النوعي بشمول حد واحد
لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدا اورسما للقدر
المشترك بين النفوس بان كانت متخالفة الحقايق وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فلو كان الاختلاف بين النفوس
بالماهية او بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز
هف ولا يجوز ان يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة
لان العوارض المفارقة تلحق الشيء من المبداء الفياض
بسبب القوابل لان الماهية لا تستحق العوارض لذاتها والا
لكان العارض لازما والقابل للنفس انما هو البدن قال
بعض الشراح ان شرط العارض المفارق هو قابلية النفس
لا القابل للنفس وبينهما بون بين لجواز حصول الاول
بدون الثاني اقول الجهة القابلة لا يمكن ان يكون في ذات

الى

[illegible marginal note]

الى الصور من دون تعلقها بالمادة فلو كانت للنفس في ذاتها
جهة قبول لكانت مركبا خارجيا من مادة وصورة على ما تبين
من مباحث الهيولى مع انها بسيطة هذا خلف فحتى لم تكن الابدان
موجودة لم تكن النفوس موجودة فيها محة ظاهرة لانه نقيض
الايجاب الكلي والمقصود هو السلب الكلي فيكون حادثة مع الابدان
ضرورة والحجة مبتنية على بطلان التناسخ كما لا يخفى وبطلان التناسخ
محتج بعض ... على حدوث النفس فلا يلزم الدور قال
العلامة الدواني في شرح الهياكل انا بعد تسليم اتحادها في النوع
نختار تعددها بالفواعل ونمنع ان نسبة الخالع الى الجميع سواء
بل نقول كل من تلك الفواعل والآلات بذاته توجب ما هو
معلوله فان ذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج الى مخصص
تخصصه ... والالتفات كيف وهم على ان تشخص العقول بالفواعل
على ما ذكره شارح حكمة العين اقول فيه نظر اما اولا فلانه مشكل
هذا مع القول بعدم تناهي النفوس وتناهي مباديها التي هي
العقول العقلية او جهات تاثيراتها كما هو مذهب الحكماء واما
ثانيا فلان قوله والالتفات اراد منه النكتة المختفية وهو الذي
في العلل الموجبة فلزوم مرحم وان اراد المعدات والشرايط
فامتناعه م واعلم ان الشيخ الرئيس ذكر في الهيات الاشارات
ان كل ما له حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخر وانه اذا لم يكن

مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا
ان يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا وحاصل كلام
ان مناط الكثرة الشخصية هو التعلق بالمادة فما لا يكون متعلقا
بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع ان يكون متعددا واورد عليه
بعض الاكابر انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نسلم ان
كل نوع متكثر الافراد لا يكون الا ماديا بهذا المعنى كيف وقد ذهب
القوم الى اتحاد كثير من الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم
والكيفيات النفسانية وان اريد به الموضوع الشامل
للجسمانيات وغيرها فمسلم انه كذلك لكن لا يلزم منه عدم
تعدد النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة
بذلك المحال الاول واعترض الامام عليه بان تكثر الاشياء
المتماثلة لو كانت لتكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال آخر ويتسلسل واجاب عنه المحقق
الطوسي بان الشيء الذي لا يكون لذاته قابلا للتكثر يحتاج
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته وهو فلا يحتاج الى قابل بل انما يحتاج الى فاعل
يكثره فقط واورد عليه بعض الفضلاء بقوله وانت خبير بما
فيه لانه اذا جاز في نوع من الانواع اعني المادة قبول
التكثر

174

التكثر لذاته فلم لا يجوز في غيرها كيف والدعوى كلية وهي ان كل نوع
متكثر الافراد يحتاج الى محل يقبل تشخصه ثم على تقدير تخصيص الدعوى
بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة واجيب عن ذلك بان مواد
الافلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى لنوعه ونوعه منحصر في فرده
واما تعدد الاشخاص العنصرية فللعوارض المختلفة التي يلحق هيولاها الواحدة كالمتصل
الواحد من الماء يلحق بعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد او تشخص واحد فالسؤال
انما يتم لو كانت المتعددات اللاحقة بالمادة تشخصات وهو ممنوع بل
عوارض لتشخص واحد قابل وانت تعلم ان هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن
كلام المحقق بل هو جواب آخر عن ايراد الامام اقول وفيهما البحث
اما في كلام الامام فلان خلاصة كلام الشيخ ان الواحد النوعي اما بماهيته
او لوازمها او عوارضها المفارقة وعلى الاولين يلزم الانحصار في فرد واحد
وعلى الثالث يحتاج الى مادة حاملة لامكان حدوث العرض المفارق
ورود المنار على ان كل حادث يفتقر الى مادة وتلك المادة ليست هي ذلك
التشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصله بعد ولا ما يحله لامتناع كون
الحال محلا لتشخص المحل فبقي ان يكون محل ذلك التشخص هو المحال وتشخصه
بعارضه فثبت ان كل نوع متكثر الافراد مادي ويلزم من ذلك ان كل
مجرد نوعه منحصر في فرده لعكس النقيض واما ان تكثر الافراد يحتاج الى
المواد ام لا فليس له عين ولا اثر في كلام الشيخ اصلا فسقط اعتراض الامام
واما في كلام المحقق فلان كون الشيء قابلا للتكثر نفسه غير معقول

سواء كان ذلك الشيء مادة او غيرها وما اعتذر عنه بعضهم من ان قبول
المادة التكثر لذاتها لا بما معها فانها لما كانت في ذاتها مبهمة لا واحدة و
لا كثيرة جاز ان يصير كثيرة بعد ما كانت واحدة وبالعكس فقد علمت حاله
في بحث الهيولى ان ابهامها انما هو بالقياس الى الانواع والاشخاص الجسمانية بالقياس
لا بالقياس الى نفسها فان ابهام الشيء بالقياس الى نفسه غير متصور فان قلت
يمكن توجيه كلام الامام بان مقصوده ايراد النقض على القاعدة
المذكورة في كلام الشيخ بهيوليات الافلاك لكونها متكثرة من دون ان
يكون لها هيوليات اخر اذ لا هيولى للهيولى وبان مادة التكثر لما كانت
متكثرة فيؤول الكلام الى تكثرها فيلزم التسلسل في المواد قلت كلا
الوجهين غير مرضي اما الاول فلانه لما كانت هيوليات الافلاك
متخالفة الانواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها كما مر و
ان لم يكن متخالفة الانواع فالجميع اما واحدة فلا يرد النقض
واما متعددة فيقبول تشخصاتها بفواعلها وهي العقول الفعالة
والقاعدة المذكورة فيقبول انما هي فيما اذا كان الفاعل واحدا
واما الثاني فلان الكلام في تكثر الاشياء المتماثلة وذلك وان كان
مستلزما لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك ان يكون تلك المواد
متماثلة حتى يلزم بل ربما يكون متخالفة سواء كان التخالف في ذواتها
او في لواحقها واستعداداتها واما في كلام ذلك الفاضل فمن وجوه
الاول في قوله اذا حاول في نوع من الانواع الخ فان قياس سائر الانواع

في قبول

175 في قبول التكثر اي المادة غير صحيح لما علمت سابقا ان المادة
حقيقتها القبول والانفعال وان جميع الانفعالات في اي نوع
كان يرجع اليها وانها هي القابلة للانفصالات والتعددات ولزومها
ايضا بخلاف غيرها لما ينعدم عند عروض الانفصال والاتصال
وطرو التعدد والوحدة والثاني في قوله والدعوى كلية ثم في
قوله ويكفيه على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلا
ينتقض خلاصة الدليل بالمادة اذ الاولى ان تخصيص الدعوى للمحقق
بغير المادة مما لا يكون قابلا للتكثر بذاته كما ينادي عليه كلامه والمحقق
الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة الثالث في قوله وانحصر نوعه في شخص
الماء واحد ولا نسلم ان معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه
واعلم ان القوم قد ذكروا عند قول الحكماء ان كل حادث زماني
يحتاج الى المادة ان القاعدة منقوضة بالنفوس الانسانية
على مذهب ارسطو واتباعه لحدوثها وتجردها عن المواد ثم اجابوا
عن النقض بما هو المشهور بان المادة هنا اعم من المحل والمتعلق
فالبدن مادة للنفس بهذا المعنى وانت تعلم ان استعداد الشيء
للشيء لا يكون الا فيما اذا كان ذلك مقترنا به لا مباينا عنه فالاولى
ان يقال ان البدن الانساني لما استعد بمزاجه الخاص صورة مدبرة
متصرفة فيه ان امر موصوفا بهذه الصفة من حيث هو كذلك فوجب

على مقتضى جود الواهب الفياض ... لم يكون مبدأ
للتدابير الانسية والافاعيل البشرية ومثل هذا الامر لا يمكن
الا ان ذاتا مدركة للكليات مجردة في ذاتها فلا محالة صدق
عليه حقيقة النفس لا من حيث ان البدن استدعاها بل من
حيث عدم انفكاكها عما استدعاه فالبدن استدعى باستعداده
الخاص امرا ماديا وجود المبدأ الفياض افاد جوهرا
قدسيا كما ان الشيء الواحد قد يكون جوهرا وعرضا باعتبارين
كما مر فكذلك يكون الامر الواحد مجردا وماديا باعتبارين فالنفس
الانسانية مجردة ذاتا مادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير
والتحريك مسبوقة باستعداد البدن متقومة به واما من حيث
الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدأ الواهب لا غير
ذاتها فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزم
الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات الا
بالعرض فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الايراد على تلك القاعدة
فالنظر اليه بنظر الاعتبار اذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض و يمكن
تاويل ما نقل عن افلاطون الالهي في باب قدم النفس اليه بوجه
لطيف ولكن هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعي فلنشرع بعده في القسم
الالهي مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس والعقل
مصليا

مصلين على النبي وآله المعصومين عن النقايص الانسانية 176
والمعاصي الهيولانية قد تم كتابة هذا الشرح للقسم الطبيعي من الهداية الاثيرية
للمولى الاعظم المحقق الكامل ابراهيم الشهيد قدس سره

القسم الثالث في الالهيات بالمعنى الاعم التي [illegible] الموجود المطلق
وتوضيح ذلك ان الشئ كالانسان مثلا قد يوصف بانه واحدا وكثيرا وبانه
كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة وقد يوصف بانه مساو لشئ او اصغر او
اكبر وقد يوصف بانه متحرك او ساكن وبانه حارا وباردا او غير ذلك ثم انه
لا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى ~~اخرها الاخير~~ اوسط هذه النعوت الا من
جهة انه ذو كم ولا يمكن ان يوصف بما يجري مجرى اخرها الا من جهة انه ذو مادة
قابلة للانفعالات والتغيرات لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا وكثيرا الى
ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود هو صالح لان يوصف بوحدة او
كثرة وما ذكر معها فاذن كما ان للاشياء التعليمية اوصافا وخواصا يبحث
عنها في الرياضيات من الهيئة والهندسة والحساب والموسيقي وللاشياء الطبيعية
اعراضا ذاتية يبحث عنها في الطبيعيات باقسامها كذلك للموجود بما هو
موجود عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية فلا محالة موضوع العلم الالهي
هو الموجود المطلق وما يليه اما البحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول
كالسبب الاول الذي هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول واما
البحث عن عوارض الموجودات واما البحث عن موضوعات العلوم الجزئية
فموضوعات ساير العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم وبالجملة
العلم باحث عن احوال الموجود بما هو موجود واقسامه الاولية فلذلك وجب
ان يكون الموجود المطلق بينا بنفسه مستغنيا عن التعريف والاثبات والا
لم يكن موضوعا للعلم العام وهو مرتب على ثلثة فنون لان العلم الالهي

باحث

باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود
المطلق ولا شبهة في ان تلك الاحوال بهذه الحيثية لا تفتقر الى
المادة في الوجودين فهي اما ممكن التعلق بالمادة اولا والثاني
اما مختص بالواجب اولا رتب [illegible] القسم الالهي من كتابه
على ثلثة فنون لبيان احوال هذه الاقسام الثلثة للموجود
الغير المفتقر الى المادة وجعل الفن الاول في الامور العامة لكون
العام اعرف عند العقل من الخاص فيكون اولى بالتقديم وسماها
بتقاسيم الوجود حيث قال الفن الاول في تقاسيم الوجود
بمعنى الموجود لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود وفسر الامور
العامة تارة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب
والجوهر والعرض وهو منقوض بدخول الكم المتصل العارض
للجوهر وللعرض فان الجسم التعليمي يعرض للمادة والسطح يعرض الجسم
التعليمي ويعرضه الخط وكذا الكيف لعروضه للجواهر والاعراض
وتارة بما يشمل الموجودات او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتي
والوحدة الحقيقية والعلية المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب
وتارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل
بان يكون هو وما يقابله شاملا لها وشموله احوال المختصة
زيد قيد آخر وهو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي و
[illegible] حينئذ يحقق الدواني بانه ان اريد بالمقابلة ما ينحصر في

التضاد والتضايف والسلب والايجاب ... فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى
كاللاوجوب واللاامكان وضرورة احد الطرفين وسلب ضرورة
الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اريد مطلق المنافية
والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال
المختصة بالاخيرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض
العلمي فانها من مقاصد الفن ثم ارتكبوا في دفع الاشكال
تمحلات شديدة منها ان الامور العامة هي المشتقات
وما في حكمها ومنها ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق
بالطرفين غرض علمي وتلك الاحوال اما امور متكثرة واما
غير متعلق بطرفيها غرض علمي كقبول الخرق والانقسام وعدم
قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة ومنها ان المراد بالمقابل
ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض بين الوجوب
والامكان تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة وعلو
عن صدقها بهذا المعنى على الاحوال الخاصة الى غير ذلك
من التكلفات الباردة وانت اذا تذكرت ان [موضوع]
الحكمة الالهية ما يبحث فيها عن العوارض الذاتية للموجود
المطلق بما هو موجود مطلق اي العوارض التي لا يتوقف
عروضها للموجود على ان يصير تعليميا او طبيعيا لا ستغنيت
عن

عن هذه التكلفات واشباهها اذ بملاحظة هذه الحيثية في
الامر العام مع تقييده بما لا يختص بقسم من الموجود يندفع عن
التعريف النقوض ويتم التعريف سالما عن الخلل والفساد ومثل هذه التحير والاضطراب
وقع لهم في موضوعات ساير العلوم بيان ذلك ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العوارض الذاتية
بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وقد
اشكل الامر عليهم لما راوا انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة
التي تختص بانواع الموضوع بل ما من علم الا وقد يبحث فيه
عن الاحوال التي تختص ببعض انواع موضوعه فاضطروا تارة
الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلم في اقوالهم بان المراد
من العرض الذاتي للموضوع في كلامهم اعم من ان يكون عرضا
ذاتيا له ~~لنوعه الوصلي~~ الى او لنوعه او عرضا عاما لنوعه لشرط عدم
تجاوزه في العموم عن اصل موضوع العلم او عرضا ذاتيا لنوع
من العرض الذاتي لاصل الموضوع او عارضا عاما له بالشرط
المذكور وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة
كالفرق بين موضوعيهما بان محمول العلم ما تنحل اليه محمولات
المسايل على طريق الترديد الى غير ذلك من التعسفات التي
تنبو عنها الطبع السليم ولم يتفطنوا الى ان ما يختص بنوع
من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو
يابى

واخصية شيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك من حيث
ذاتي هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل
المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه
اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد يكون
عوارض اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك والكافات التي
مما يقع به القسمة المستوفات الاولية له نعم كل ما يلحق الشيء
لامر اخص وكان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير
نوعا متهيئا لقبوله ليس عرضا ذاتيا له على ما هو مصرح به في
كتب الشيخ وغيره كما ان ما يلحق الموجود بعد ان يصير تعليميا
او طبيعيا ليس البحث عنه من العلم الالهي في شيء وظاهر ان
لحوق الفصول للجنس كالاستقامة والانحناء للخط ليس
بعد ان يصير نوعا متخصص الاستعداد بل التخصص انما يحصل
بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من الجنس عوارض اولية له
من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا
بوقوع التدافع في كلام الشيخ حيث صرح بان اللاحق للشيء
لامر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجا في لحوقه
الى صيرورته نوعا ليس عرضا ذاتيا بل عرضا غريبا
انه مثل الوضع الذي يثبت للخط على سبيل التقابل
بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط وليست ادراي

تناقض

179

تناقض في ذلك وهي انهم لما توهموا ان اللاحق لامر اخص من الشيء لا يكون
عرضا اوليا له حكموا بان مثل الاستقامة والاستدارة
لا يكون اوليا للخط بل العرض الاولي هو المفهوم المردد بينهما
وهو مرتب على سبعة فصول **فصل** في الكلي والجزئي اي
الحقيقيين اذ قد يطلق الكلي على ما له فرد في نفس الامر
كما يطلق الجزئي على المندرج تحت شيء وهما الاضافيان
واعلم انه لما اشتهر بين القوم ان الكلي امر واحد مشترك
بين امور متكثرة من جزئياته توهم بعض الناس ان الانسانية
الكلية امر واحد بالعدد موجودة في كثيرين فحاول المصنف
التنبيه على ازالة هذا الوهم فقال اما الكلي فليس واحدا بالعدد
موجودا في امور هي جزئيات له ذهنية او خارجية والا
لكان الشيء الواحد المعين موصوفا في حالة واحدة بالاعراض
المتضادة مثل لونه ابيض واسود بل الكلي هو معنى
معقول في النفس مطابق لكل واحد من جزئياته في الخارج
او في الذهن على معنى ان ما في النفس لو وجد في اي متشخص
من الاشخاص الخارجية او الذهنية اي متشخصا بتشخص كان
اي ما في النفس ذلك التشخص بعينه فحاله بالقياس الى جميع
افراده على السوية من غير تفاوت اصلا فان قيل ان
الطبيعة الموجودة في الذهن لها ايضا هوية موجودة متشخصة

با[illegible] عقليا [illegible] نفس بتجردها عن المقدار والوضع فيتميز ادراكها
فلو كانت الصورة الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات
ايضا يطابق بعضها بعضا بمعنى ان الانسانية التي في زيد لو تشخصت
بتشخص عمرو لكانت عينه فيلزم ان يكون الجزئيات ايضا كلية قلنا
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور متكثرة لا من حيث
كونها ذات هوية قائمة بالذهن بل من حيث كونها ذاتا مثالية
ادراكية غير متاصلة في الوجود فهي وجودها كوجود الاظلال المقتضية
الارتباط بغيرها من الجزئيات سواء كانت ذهنية او خارجية
وسواء تقدمت هي عليها او تاخرت فمن الكلي ما يتقدم على الجزئيات
في الاعيان كتصورات المبادي لمعلولاتها فيسمى ما قبل الكثرة ومنه
ما يستفاد من الخارج كعلومنا الكلية المنتزعة من الجزئيات الخارجية فيسمى ما
بعد الكثرة ومن الافاضل من اجاب عن هذا الايراد بان الصورة
يطلق على كيفية تحصل في العقل هي آلة ومراة لمشاهدة ذي الصورة
الصورة وعلى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك الصورة في
الذهن والموصوف بالكلية ليس هو الصورة الحالة في النفس
لكونها شخصية بل هو المعنى المعلوم المتميز عند النفس بواسطة تلك
الصورة الحالة التي هي مثال له لان الكلية هي المطابقة بالمعنى
المذكور وهي انما يتصور فيه دون الصورة الحالة لكونها لازمة
الحلول في النفس بحسب الوجود الخارجي فيتخيل ان يكون عين الافراد

في الخ

في الخارج [illegible] كلها [illegible] لا مبهم ان الكلي هو الصورة العقلية فالمعنى
بان الصورة العقلية انما هو المعنى المذكور لا الصورة الحالة
لفظ الصورة كما يطلق على الصورة الحالة يطلق ايضا على المعنى
المعلوم المتميز بها اما على سبيل التجوز او الاشتراك وانت تعلم
ان هذا الكلام مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليست
ماهيتها بل مثلها واشباحها المخالفة في الحقيقة لها كما ذهب اليه
جمع وليس بشيء اذ يلزم منه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني بخلاف
الوجود العيني الا على سبيل المجاز والتاويل والادلة قائمة
على ان للاشياء نحوا آخر من الوجود يخالف النحو الخارجي منه في
الاحكام فالحق ان الصورة الانسانية مثلا الحاصلة في الذهن
القايمة بالنفس اذا اخذت من حيث قيامها بالنفس كانت عرضا
كساير الكيفيات النفسانية وموجودا خارجيا وعلما وجزئيا
واذا اخذت من حيث عن التشخصات العارضة بسبب حلولها
معراة
في النفس شخصية كانت ماهية جوهرية انسانية وموجودا ذهنيا
ومعلوما وكليا وفي هذا المقام اشكالات كثيرة ليس ههنا
موضع بيانها وحلها من اراد ذلك فليراجع الى الاسفار الاربعة
واما الجزئي فانما يتعين بمشخصاته وهي العوارض اللاحقة
للطبيعة الكلية بسبب الوجود الخارجي مثل الاين والوضع
وغيرهما وتلك العوارض المشخصة هي الامور الزائدة على

الطبيعة الكلية لا محالة الا ان كل كلي ذهني لنفس تصوره غير مانع
من وقوع الشركة فيه والتشخص من حيث هو التشخص مانع من الشركة
فالتشخص بمعنى ما به التشخص زايد على الطبيعة الكلية اذ لو لم يكن
زايدا عليها لما كان الامر كذلك والتشخص بالمعنى المذكور قد يكون
نفس ذات الشخص وماهيته كتشخص ذات الواجب الذي هو عين الوجود
الصادق مفهوم الوجود المطلق عليه وقد يكون زايدا على مهيته وذلك
اما ان يكون لازما لها فيكون نوعه منحصرا في فرده كتشخص العقول
الفعالة او بان يكون عارضا لها كتشخص افراد الانسان بالعوارض
اللاحقة لمهيتها من الكم والاين والوضع والمتى وان شئت الحق
فتشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره لا يحصل
بالحقيقة الا بنحو الوجود الخاص له كما ذهب اليه المعلم الثاني فان ما
يحصل به التشخص يجب ان يكون في نفسه بحيث يمنع عن تصوره
الاشتراك وما هذا الا الوجود الخاص لكل شيء كما حققناه في موضع
سواء كان عينا للشيء او زايدا لازما له او مفارقا عنه فاذا
قطع النظر عن نحو الوجود الخاص لشيء فالعقل لا يابى عن تجويز
الاشتراك ~~وما هذا~~ فيه وان ضم اليه الف مخصص فان التميز في
الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى شيء مشارك له
في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لا
يحتاج الى مميز زايد مع ان له تشخصا في نفسه ولا يبعد ان يكون

التميز

التميز يوجب للشيء استعداد التشخص فان النوع المادي المنتشر
181 ما لم يكن المادة متخصصة الاستعداد لواحد منه لا يفيض وجوده
عن المبدا الفياض فما نقل عن الحكماء ان التشخص للشيء بنحو العلم
الاحساسي او المشاهدة الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلناه
فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته بذاته الا بنحو المشاهدة
وكذا ما ذهب اليه شيخ الاشراق في المطارحات من ان المانع
للشركة كون الشيء هوية عينية كما مر من ان الشركة هي المطابقة
للاشياء ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هوية عينية
متاصلة والهوية العينية ليست في الحقيقة الا الوجود الخاص للشيء
لكن هذا الشيخ العظيم القدر قد بالغ واكد القول في ان الوجود
امر ذهني لا هوية له في الاعيان والعجب ان التشخص عنده اذا
كان بنفس الشيء الذي هو غير الوجود وغير الوجود اما ماهية مشتركة
او هي مع مادة وعوارض اخرى من كم او وضع او زمان وهو معترف
بان كل واحد من هذه الاشياء بنفس تصورها لا يمنع الشركة وان
مجموع الكليات كالهذه الهوية المعينة اذا كان خارجا عن
الوجود الخاص الذي خصوصيته بنفس ذاته فاي شيء فيه من حيث
يمنع الشركة وكذا ما اختاره بعض المدققين من ان التشخص كل
تشخص جزء تحليلي له يمكن حمله على الوجود حاشية مراده
ما سوى الواجب تعالى اذ الواجب لا جزء له اصلا لا تحليليا ولا غيره ذلك

لا مانع

موجب لمنع

[تشخص]
... الوجود لا ... الماهية في الاعيان وما قيل من ان
الشيء با... على هو ايضا له وجه فان الفاعل يفيد الوجود والوجود
التشخص فيفيد الوجود وهو مفيد التشخص لكن كلامنا في المشخص الذي
هو قيد للتشخص لا فاعل له هو قيد للتشخص لا فاعل له وكذا ما هو
مختار للبعض وهو ان التشخص بارتباطه الى الوجود الحقيقي الذي هو
مبدع جميع الاشياء لانا قد حققنا في كتابنا الكبير ان الماهيات
انما ترتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها لا لاجل مفهوماتها
في انفسها فبالوجود يرتبط كل شيء الى علته هكذا الى ما هو علة
الجميع فالوجودات في الحقيقة ظلال واشراقات له تعالى واما قال
بعض اهل العلم من ان التشخص لنفس الصورة يمنع الشركة و
ليس ذلك بسبب مقوماته فان المقومات فان المقومات لذاتها
لا يمنع الشركة وليس كذلك ولا بسبب لازم فانه مشترك فلا يمنع الشركة
ولا بسبب عارض مفارق فانه ايضا لا يمنع الشركة فتعين ان يكون
بسبب المادة فيجب حمله على التميز الذي هو شرط للتشخص فان
الهيولى حالها في التشخص ومنع الشركة بحسب الصور حال غير قابل
النوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص بالمادة الحاملة للافراد
بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون غيره
فنعلم ان المادة ايضا غير كافية للتميز فان كثيرا من الصور والهيئات
مما يقع تشخصان منه في مادة واحدة في زمانين وامتاز احدهما

عن الا

عن الاخر لا بالمادة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه
182 بهمنيار من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز مع تجدد
الزمان فان المقصود منه التميز الفارق بين الشيئين لا ما يجعل
الطبيعة شخصية ولهذا حكم حين راى الوضع مع الزمان متبدلا
مع بقاء التشخص بان المشخص هو وضع ما من الاوضاع
الواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من المشخص
علامة التشخص ولازم وجوده كيف يصح منه هذا الحكم فان التشخص الحادي
كزيد مانع من فرض الشركة فيه بدون اعتبار وضعه وقد يقال على
قولهم ان الشيئين من نوع احدهما عن الآخر ان اتحد المحل
بالزمان ان الزمان نفسه اذا كان مقدار الحركة الفلك الاعظم
فمحله جسم واحد فيما ذا امتاز مع وحدة المحل جزء منه عن اجزاء
آخر والجواب ان التميز بين اجزاء الزمان بنفس ذواتها فان الهوية
بالزمان حقيقة متجددة متصرمة وليست له هوية غير اتصال
الانقضاء والتجدد فالسؤال بانه لم اختص يوم كذا بالتقدم
على يوم كذا ولم امتاز احدهما عن الاخر مع تماثلهما وتساويهما في
الحقيقة يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكا فان يوم
كذا لا هوية سوى كونه متقدما على يوم كذا ومميزا عنه كما ان تقدم
الاثنين على ثلثه طبعا وامتيازه عنها ليس الا نفس كونه
اثنين ويتضح ذلك ايضا جدا شديدا بان امتياز زراع من الخط عن

نصفه ليس لشيء خارج عن نفس هوية المقدار انها مع قطع النظر
عن الامور الخارجية عن المحل والزمان ممتاز عنه فقد علم
ان التميز عن المشتركات النوعية قد يحصل بنفس الحقيقة
وما وجد في كلام الشيخ انه ليس شيء من مقولات يتشخص بذاته
الا الوضع فمراده الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان فانه
لا يحصل الامتياز عن الغير مع وحدة الزمان الا بالوضع
كما انه لا يحصل الامتياز مع وحدة الوضع الا بالزمان
واما امتياز كل وضع عن وضع آخر كالقعود عن القيام
فبالمحل والحال امتياز زمان عن زمان ومقدار عن مقدار من انه
مما يحصل بنفس حقايقها فالتشخص بهذا المعنى ايضا قد يكون
بنفس الذات كما في واجب الوجود وقد يكون بلوازم الذات
كالشمس فان الوضع هناك من اللوازم وقد يكون بعارض لاحق
في اول الوجود وقد يكون بين انه من باب الوضع والزمان لا غير
واما تشخص النفس فبالعلاقة التي بينها وبين البدن وتشخص
القوى البدنية فبالبدن الذي هي فيه فصل في الواحد
والكثير اما الواحد فيقال على ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم
وهذا اولى مما قال من الجهة التي يقال انه واحد لئلا يلزم
تعريف الشيء بنفسه صريحا وانما قيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد
الغير الحقيقي فان الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه

لا يصدق عليه انه لا ينقسم فلا يندرج في التعريف بدون القيد وعند التقييد
يندرج لانه لا ينقسم من بعض الحيثيات فالتقييد بالحيثية تفيد
اندراج الواحد الغير الحقيقي في التعريف المذكور واعلم ان الواحد
قد يكون عين الوحدة وهو الواحد بما هو واحد وهو الاحق الاشياء
بالوحدة وقد يكون غيرها وهذا على ضربين حقيقي وغير حقيقي
وهو ما يكون اشياء متعددة مشتركة في امر واحد هو جهة وحدتها
وهي المقومة لتلك الاشياء او عارضة اي خارجة محمولة عليها
والاول قد يكون جنسا لها وهو الواحد بالجنس كالانسان و
الفرس المتحدين في الحيوان وقد يكون نوعا لها وهو الواحد
بالنوع كزيد وعمرو المتحدين في الانسان والثاني قد يكون
محمولا لها وهو الواحد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدين في
الابيض المحمول عليهما وقد يكون موضوعا لها وهو الواحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك المتحدين في الانسان
المحمولين عليه فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة و
في الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي
الاضافة مناسبة والواحد الحقيقي وهو الذي جهة الوحدة
فيه عين ذاته والكان الواحد الحقيقي في الاصطلاح المحض اخص
منه كما يظهر من كلامه وللشارح في ذلك هو قد يكون بالعدد
اي بالتشخص وح اما ان لا ينقسم والثاني قد يكون واحدا بالاتصال

وهي بين المماثلة والمجانسة ... اعم

او ينقسم

وهو الذي ينقسم بالذات الى اجزاء متشابهة في الحقيقة اما بالذات
كالمقدار او بغيره كالجسم الواحد البسيط فان قبوله الانقسام
بواسطة المقدار كالماء وقد يكون واحدا بالتركيب وهو الذي
له كثرة بالفعل وهو الواحد بالاجتماع وذلك اما ان يكون
حاصلا فيه جميع ما يمكن فهو واحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير
ويسمونه الناس غير واحد والتمام اما بحسب الوضع كالدرهم
الواحد او الصناعة كالبيت التام او الطبيعة كالانسان
اذا كان تام الاعضاء والخط المستقيم لقبوله الزيادة في
الاستقامة ايا ما كان فليس بواحد من جهة التمام بخلاف المستدير
او الاحاطة بالمركز من كل جهة فانه واحد بالتمام واما الاول
فهو الحقيقي في عبارة المص حيث قال وقد يكون حقيقيا
وهو الذي لا ينقسم اصلا وح اما ان يكون ذا وضع وهو النقطة
الشخصية او غير ذي وضع وهو المفارق كالعقل والنفس
الشخصيين وانما شرف كل موجود لغلبة الوحدة فيه وان لم
يخل موجود ما عن وحدة حتى ان العشرة في عشريته واحدة
وكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اشرف واكمل وحيثما ازداد
العدد الى الكثر نزلت الوحدة اليه الى الاقل فالاحق
بالوحدة الواحد الحقيقي واحق اقسامها ما لا ينقسم اصلا لا في
الكم ولا في الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بمفصل وجوده

عن ماهيته

184 عن ماهيته واما الكثير فهو ما يقابل الواحد اي ينقسم من حيث انه ينقسم
ينقسم بانقسام الواحد ولما كان التقابل من عوارض الكثرة
وليس ببعيد ان يتصور المتعلم التقابل عند ذكرها لما بينهما من اللزوم
فيتحير لحصول الاشتباه في انها قسم من اقسام التقابل ام لا اورد
هداية لبيان ماهيته وذكر اقسامه لزوال الاشتباه الموجب لتحير
المتعلم فقال الاثنان اي العرضان عند من لم يعتبر التضاد
في الصور النوعية من اتباع المعلم الاول والجوهران عند غيرهم من
الاقدمين قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان اصلا سواء كان
بحسب الوجود والتحقق او بحسب الحمل والصدق في شيء واحد او موضوع
على الاعتبار على الاعتبار الاول او محل على الثاني من جهة واحدة هذا للادخال
مثل الابوة والبنوة المطلقين لا لاخراج ابوة زيد وبنوته الموجودتين
فيه لانهما ليستا متضائفتين لجواز تعقل احديهما لا بالقياس
الى تعقل الاخرى واما المطلقتان فهما متضائفتان مع جواز
اجتماعهما في ذات واحدة كزيد ضرورة وجود المطلق في ضمن
المقيد فلا بد من التقييد بجهة واحدة ليدخل المتضائفان المطلقان
الموجودان في ذات واحدة في التعريف فانهما وان اجتمعا
في موضوع لكنهما بجهتين مختلفتين فان ابوته بالقياس الى
ابنه وبنوته بالقياس الى ابيه وقيد الاجتماع مغن عن ذكر في
زمان واحد كما وقع في كلام بعضهم واقسامه اربعة وجه الحصران

المتقابلين الكاذبان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب
محل قابل لما اضيف اليه السلب في الجملة سواء كان بحسب شخصه في
وقته كعدم اللحية عن الكوسج اولا في وقته كعدمها عن الامرد او نوعه
كعدمها عن المرأة او جنسه كعدمها عن الفرس او جنسه البعيد
كعدمها عن الشجر فبينهما تقابل العدم والملكة والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان
يتعقل كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فتقابل التضايف
والا فالتضاد وقد يقال في وجه الحصر لانهما اما وجوديان اولا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما متضايفان والا فهما متضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب لكن يرد عليه
الاعتراض من وجهين الاول جواز كونهما عدميين بان يكون مضافا
الى الآخر كالعمى وعدم العمى والثاني ان وجود الملزوم في المحل
يقابل انتفاء اللازم عن ذلك كوجود الحركة للجسم مع انتفاء
السخونة اللازمة لها عنه وهذا التقابل غير داخل في السلب و
الايجاب والعدم والملكة اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي
عدما للوجودي ويمكن الجواب بالفرق بين التقابل بالذات
وبالعرض والتقابل اولا وبالذات في المثال المذكور انما هو

لا يكون احدهما

بين

بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفاؤها مستلزما لانتفاء
الحركة صار متقابلا للحركة ثانيا وبالعرض احدها الضدان وهما الموجودان
اي بل الوجوديان والوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه سواء
كان موجودا اولا غير متضايفين سواء كان بينهما غاية الخلاف والتباعد
كالسواد والبياض او لم يكن كذلك كالحمرة والصفرة وقد يكون احد الضدين
على التعيين لازما للموضوع كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون
وح اما ان يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض للانسان او يمكن كالثقل
والخفة للفلك وثانيها المتضايفان وهما الموجودان بل وجوديان يتعقل
كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر كالابوة والبنوة فان احدهما لا يتعقل
الا مع الآخر وبالعكس لا يقال التضايف اعم من ان يكون تقابلا
او تماثلا او تضادا او غير ذلك بل جنس لها فكيف يجعل قسما من التقابل
الذي هو اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد العارضين لاقسامها وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباينا له لمفهوم كل واحد
منهما من حيث هو مندرج تحت المضاف ومن حيث الصدق على الافراد
معروض التقابل اعم منه ومعروض التضاد مباين فلا اضافات و ثالثها
المتقابلان بالعدم والملكة وهما امران يكون احدهما وجوديا والآخر
عدميا اي عدما لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في وقته او في غير الوقت او
بحسب النوع او بحسب الجنس قريبا كان او بعيدا لكن يعتبر فيه موضوع قابل
لذلك الموجود كالبصر والعمى والعلم والجهل واعلم ان ما ذكره في تفسير التضاد

الالهيات
وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده الفلاسفة في علم الميزان واما في
فقد اعتبروا في كل منهما قيدا آخر وهو في المتضادين كونهما في غاية
التباعد وفي الملكة والعدم ان يكون العدمي سلب الوجودي عما من شانه
ان يكون في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج دون عدمها عن الامرد
وكل واحد منهما بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني لعموم المطلق
من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري لكونه المشهور
فيما بين عامة الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية
والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري
والقدح الذي يلزم في انحصار التقابل في الاقسام الاربعة من تقابل
الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر لكونه
خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم على التفسير الاخص تفصوا عنه
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد دون الحقيقي
من العدم والملكة ليدخل امثال ذلك فيه وههنا اشكال من وجوه
الاول ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس و
غيره لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر
كالسكون للحركة والظلمة للنور والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية
للزوجية وفي كلام بعضهم انه يدخل فيه بعض اقسام الملكة والعدم اعني
ما يوجد فيه التعاقب على موضوع واحد بناء على اشتراطهم ذلك في
التضاد المشهوري فعلى اي تقدير لا يكون قسما التقابل للعدم والملكة

وتقابل

وتقابل الايجاب والسلب والثاني ان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري
ايضا كما هو مصرح به في كلام الحكماء كالشيخ وغيره فيلزم خروج تقابل
السواد والحمرة مثلا عن الاقسام وقد التزم بعضهم وسموا مثل ذلك
بالتعاند فيزيد عندهم قسم خامس في اقسام التقابل والحق خلافه فان
تقابل الاوساط تضاد حقيقي كتقابل الاطراف بيان ذلك ان كل
مرتبة من السواد مثلا تشتمل على طبيعة السواد المطلق الذي لا يقبل الاشتداد
والاضعف عند المشائين وعلى خصوصية وهي بالنسبة الى مرتبة اخرى
تحتها سواد وبالنسبة الى مرتبة اخرى فوقها بياض كما قال الشيخ في الشفاء
السواد الحقيقي لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد بالقياس الى
الآخر فاذا تحقق ذلك فنقول كل وسط من اوساط السواد
باعتبار نفسه في حكم الاطراف اذ لا تفاوت بينهما باعتبار الطبيعة
وكذا باعتبار المقايسة الى سواد دونه في المرتبة او الى البياض الطرف
او البياض الوسط اذ كونه سوادا ضعيفا انما يحصل اذا قيس الى
سواد شديد لكن اذا قيس اليه يكون ذلك سوادا بالنسبة الى هذا وهذا
لا يكون سوادا بالنسبة اليه بل بياضا لا فرق بينه وبين البياض
الطرف في هذه الملاحظة وكذا حكم اوساط البياض فثبت ان
التضاد الحقيقي كما يوجد بين الاطراف يوجد بين الاوساط فان
لها جهتي الاختلاف والتوافق والتقابل انما هو باعتبار الاول
فلا يزيد في التقابل قسم خامس ورابعها المتقابلان بالايجاب والسلب و

لتوا يلبهما يسمى بالتناقض وهو قد يطلق على ما بين القضايا د
يلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقا وكذبا في نفس الامر كزيد
فرس و زيد ليس بفرس و قد يطلق على ما بين المفردات وهو بين المفهوم
ورفعه في نفسه كالفرسية واللافرسية او يجب الانتساب الى شيء
آخر بالحمل كزيد فرس وزيد لا فرس فان كل مفهوم اذا اعتبر
في نفسه وضم اليه مفاد كلمة النفي حصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه
ولا يعتبر في شيء منهما صدق او لا صدق على شيء فاذا حمل على شيء
مواطاة او اشتقاقا كان اثباته له تحصيلا واثبات سلبه له ايجاب
سلب المحمول وانما يتنافيان صدقا لا كذبا لجواز ارتفاعهما
عند عدم الموضوع قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية واللافرسية
او مركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على
موضوع واحد في زمان واحد محال وقال ايضا معنى الايجاب وجود
معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره
السلب سلب وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او
وجوده لغيره انتهى ومن احكام الايجاب والسلب ان تقابلهما انما يتحقق
في الذهن او اللفظ مجازا دون الخارج واليه الاشارة بقوله
في العلم لا في الوجود لان التقابل نسبة وتحقق النسبة فرع تحقق
المنتسبين واحد المنتسبين في هذا القسم من التقابل سلب والسلوب اعتبارات



عقلية

187 عقلية لها عبارات لفظية والنسبة بينها اعني التقابل انما كانت
في اعتبار العقل لا في الواقع واما عدم الملكة فله حظ من التحقق باعتبار انه
عدم امر موجود له قابلية التلبس المقابل بهذا العدم وهذا القدر من التعلق
الاعتباري كاف في تحقق النسبة في الخارج فانه لكل شيء مرتبة من الوجود و
مرتبة النسبة في الوجود في كونها منتزعة من امور متحققة في الخارج
كائنة اي نحو كان من التحقق والله اعلم فصل في المتقدم والمتاخر المتقدم
يقال باعتبار التقدم على خمسة اشياء بحسب الاستقراء المشهور وقد ذكر
بعضهم في بيان الانحصار ان التقدم اما ان يكون محتاجا اليه المتاخر
اولا والاول اما ان يكون المتقدم فاعلا وهو العلة اولا وهو
الطبيعي والثاني اما ان يكون يعتبر فيه مبدأ يكون اقرب منه تقدما
وهو الرتبي اولا وهو الشرف وهذا الوجه انما يتم لو تم بانضمام
الاستقراء اليه لما في الاخير من المناقشة احدها المتقدم بالزمان
وهو ان لا يجتمع المتقدم مع المتاخر في زمان وهو ظ كتقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض وكتقدم موسى عم على عيسى عم لكن الاول
بالذات والآخر بالعرض الثاني المتقدم بالطبع وهو الذي لا
ان يوجد الآخر اي المتاخر الا هو موجود معه او قبله ليشمل الحدوث
وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر بموجود ولا يخفى عليك ان هذا الصدق
على تقدم الجزء الصوري على المركب فالاولى ان يقال هو ما يكون محتاجا
اليه للمتاخر ولا يكون علة تامة له كتقدم الواحد على الاثنين قيل

بعدم التحقق

كونه ... عن ... الصحيح ... المتقدم ...
... الاولى ...

موثر فيه

ينبغي ان يزاد في تعريفه قيد كونه غير المتأخر ليخرج عنه المتقدم بالعلية
واعترض عليه بانه ان اراد بالمؤثر الفاعل المستجمع لشرائط التأثير
فلا حاجة الى القيد المذكور لخروجه عن قوله وقد يمكن ان يوجد و
ليس الاخر بموجود وان اراد المؤثر في الجملة فالتقييد به مضر لان تقدم
الفاعل الغير المستجمع على المعلول تقدم بالطبع فاذا زيد هذا القيد
لم يكن التعريف جامعا الثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابي بكر
على عمر رض واعلم ان الترتب بين الشيئين في الحكمة والرتاة مندرج
في هذا القسم الرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدا محدود
او كان نفس المبدا المحدود وسواء كان بحسب الحس وضعا ان كان
الترتب بحسبه كترتب الصفوف في المسجد المنسوبة الى المحراب او كان
بحسب العقل طبعا ان لم يكن الترتب بحسب الوضع كترتب الاجناس
والانواع سواء اخذ من الجنس العالي فيكون كل ما هو اعلى اقدم او اخذ من
الشخص فيكون الامر بالعكس والخامس المتقدم بالعلية وهذا التقدم
من جهة العلاقة العقلية التي بين المؤثر المستجمع لشرائط التاثير وبين
معلوله فهو بالحقيقة نفس العلية كما هو مصرح به في كلام بعض الحكما
كتقدم حركة اليد على المفتاح وان كانتا معا في الزمان اعلم ان ههنا
قسما آخر من التقدم وهو ما بحسب الماهية كتقدم مقومات الماهية عليها
مع قطع النظر عن اعتبار الوجود والعدم بل بحسب اصل تجوهر الذات
والذاتي لا يقال انه مندرج تحت التقدم بالطبع لصدق تعريفه

عليه

عليه لانا نقول لا شبهة في انه لو وجد هذه الاقسام الثلثة من التقدم
اعني بالطبع والعلية وما هو بالماهية قدر مشترك وهو كون الشيء مفتقرا
اليه بالذات فعلى هذا ينبغي ان يكون الاقسام الاولية للتقدم
اربعة لا خمسة لكنهم لم يكتفوا بالقدر المشترك بين النوعين منه وهما ما
بالطبع وما بالعلية لينحصر التقدم في الاربعة مع ان التعليل في
الاقسام مطلوب لاجل نكتة نذكرها الآن فاذا لم يفعلوا كذلك
لاجلها فيجب عليهم ان يذكروا هذا القسم ايضا اي التقدم بحسب الماهية
ولم يهملوه والنكتة هي ان اطلاق التقدم على اقسامه ليس بحسب
اللفظ فقط ولا بحسب الحقيقة والمجاز بل بحسب المعنى المشترك
بينهما وان كان بحسب الحقيقة على سبيل التفاوت والتشكيك و
ذلك المعنى المشترك هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم
وذلك الشيء هو ملاك التقدم وبحسب اختلافه وتعدده تختلف الاقسام
وتتعدد فاذا كان اختلاف انحاء التقدم تابعا لاختلاف
المعاني التي فيها التقدم فكما ان ملاك التقدم الطبيعي والعلي مختلف
فيختلفان باعتباره لان ذلك في الاول نفس الوجود من جهة ان الوجود
حاصل للمتقدم حيث لم يكن حاصلا للمتاخر يكون حاصلا للمتقدم من دون
اعتبار الافادة والايجاد كتقدم الواحد على الاثنين وفي الثاني
وجوب الوجود فان الوجوب حاصل للعلة في مرتبة امكان المعلول

الا حيث ولا يمكن ان يكون حاصلا للاخر ح

وللمعلول وجوب وجود حاصل من العلة والكانا معا في الزمان فكذلك ملاك
التقدم فيما يكون بحسب الماهية بخلاف الملاكين فيجب ان يكون هذا التقدم
يخالف التقدمين الآخرين اذ الملاك فيه اصل تجوهر الماهية وتقومه فان
ماهية الجنس تحصلت في مرتبة لم يتحصل في تلك المرتبة ماهية
نوعية وما تحصلت بهذه في مرتبة من المراتب الا وقد تحصلت تلك معها
او قبلها فيكون للجنس تقدم على نوعه باعتبار اصل التقوم مع قطع
النظر عن الوجود فثبت ان هذا نحو آخر من التقدم والكان لجميع
الثلثة معنى واحد هو التقدم الذي اعم من ان يكون التفاوت في
اصل الوجود او في عارضه الذي هو الوجوب او في معروضه الذي هو
الماهية ولا يخفى عليك ايضا ان تقدم الفاعل التام على معلوله تقدم
بالماهية عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط الذين جعلوا
التاثير والتاثر في اصل الماهية ويتفرع على ذلك كون الجوهر مختلف
الصدق مقولا بالتشكيك على افراده اذا كان الجواهر بعضها علة لبعض
وهم قد التزموا ذلك وقالوا جواهر العالم الادنى ظلال الجواهر العالم
الاعلى واما عند اصحاب المعلم الاول فتقدم العقل على الهيولى مثلا و
كذا تقدم الهيولى والصورة على الجسم ليس الا بحسب الوجود لا بالماهية
وليس عندهم حمل الجوهر على العقل متقدما على حمله على الهيولى وان
كان وجود العقل متقدما على وجود الهيولى ولا الهيولى في انها
هيولى مفتقرة الى العقل بل مفتقرة اليه في وجودها وكذا حال الجسم في اجزائه

اقول

اقول ومما يستغرب ان جماعة من المتاخرين لم يجوزوا التفاوت
والتشكيك في ذاتيات الاشياء وماهيتها بوجه من الوجوه ومع ذلك انهم
ذهبوا الى ان الوجود امر عقلي لا تحقق له في الخارج فاختاروا في الاول
راى المشائين من اصحاب المعلم الاول وفي الثاني راي القدماء الفارسيين
فاذا كانت العلة والمعلول كلاهما جوهرين فلزمهم الاعتراف بان
جوهر العلة في باب الجوهرية اقدم من جوهر المعلول مع قطع النظر عن الوجود
اذ لا تاثير في الوجود عندهم على ما اختاروا وهم يتحاشون عن
ذلك وهذا عجيب منهم واما المتاخر فيقال على ما يقابل المتقدم
في معانيه فيكون اقسامه كاقسامه وكذا المعية لكن في المعية قسم آخر
وهو المعية في الوجود مطلقا كمعية شيئين ليس بينهما علاقة ولا يكونان
زمانيين حتى يكون المعية زمانية سواء كان احدهما زمانيا وهو المسمى بالدهر
بالسرمد بل المعية بين زمانيات معية غير زمانية وقد وقع في كلام
الاوائل نسبة الثابت الى الثابت سرمد ونسبته الى المتغير دهر
ونسبة المتغير الى المتغير زمان واعترض عليهم الامام الرازي قائلا في
كتاب المحصل ان هذا التحويل خال عن التحصيل لان المفهوم من كان
ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما يكون قار
الذات فيلزم ان لا يكون يوجد في المتغيرات وان كان غير قار
الذات استحال وجوده في الثوابت وهذا القسم لا يندفع بالعبارات
وقال خاتم الحكماء في نقده انه لا شك ان وقوع الحركة مع الزمان

ليس كوقوع الجسم القار الذات الثابت الوجود مع الزمان

وليس كوقوع القار الذات الباقي مع قار الذات الغير الباقي

كالسماء مع الارض وذلك الفرق معقول محصل سواء كان تحولا

او غير تحويل وليس معية المتغير والثابت بمستحيلة واذا تقرر اختلاف

المعاني فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارات يرون انها

مناسبة لذلك المعنى ولا يعنون بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات

على المعاني **فصل** في القديم والحادث القديم بالذات هو الذي

لا يكون وجوده من غيره وكلما كان كذلك لا يكون اقدم من وجوده

وجود ولا في مرتبة وجوده وجود بان يكون بينهما معية ذاتية لا

ستلزامهما التعلق بالغير فلا يمكن ان يكون له مادة ولا موضوع

ولا صورة ولا فاعل ولا غاية لان هذه الاشياء توجب التاخر

والاحتياج وليسقط الاولية والتقدم والقديم بالزمان هو الذي

لا اول لزمان وجوده كالاجسام الفلكية عند جمهور الفلاسفة

واما الابداعيات العقلية فلتحقق خروجها عن افق الزمان وعدم

اتصافها بشيء من القدم والحدوث الزمانيين فما ظنك بالجميع فهو

ارفع واقدس من ان يقع في الزمان كما قيل ليس عند ربك صباح

ولا مساء فما وقع في بعض الرسائل ان القديم بالذات اخص

مطلقا من القديم بالزمان غير مستقيم والمحدث بالذات هو الذي

يكون وجوده من غيره كالممكنات والمحدث بالزمان هو الذي يكون

لزمانه

190 لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه موجودا ثم انقضى ذلك الوقت

وجاء وقت صار هو فيه موجودا كاشخاص الكائنات العنصرية

وقد يستعمل كل من القديم والحادث بازاء معنى آخر اضافي فيقال

القديم للشيء الذي هو اسبق بالقياس الى ما هو اقرب عهدا ويقال للآخر

الحادث بالقياس اليه وقد يفسر القديم والحادث الاضافيين بامرين

آخرين

لا زمان دخل فيه المسبوق الا وقد كان سابقه داخلا فيه واما السابق فقد

دخل في زمان ولم يكن المسبوق داخلا فيه وكل حادث زماني فهو مسبوق

بمادة وهي هاهنا اعم من الموضوع والهيولى والبدن لان الحادث الزماني

وبيان الحكم الاول اما ان يكون عرضا او صورة او نفسا وبيانه ظاهر

من مفهوم الحادث الزماني وبيان الحكم الاول قوله لان امكان وجوده

سابق على وجوده والا لما كان قبله اي قبل وجوده ممكنا لذاته بل

ممتنعا لذاته لعدم احتمال كونه واجبا مع سبق العدم وح اما ان يصير ممكنا

في وقت وجوده فيلزم انقلاب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان

الذاتي ثم ... للاستلزامه تخلف الذات من نفسها واما ان يصير واجبا

فيلزم الاستحالة للزوم الانقلاب مع مسبوقيه الواجب بالعدم وذلك

الامكان امر وجودي اي ثابت والا لكان ثبوته على نحو ثبوت العدميات

والاضافيات التي يتصف بها الاشياء في الخارج والا لما كان الممكن

متصفا به قبل وجوده في الواقع اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا او قولنا

لا امكان له فلو كان الامكان منفيا لم يتصف الحادث به بل قد ثبت ان

للامكان نحوا من الثبوت الخارجي وهذا القدر كاف فيما نحن بصدده من اثبات
المادة ومانع حكمها للحوادث وعلى ما قررنا كلام المحصل يندفع عنه
كثير من الشكوك منها ان المفارقات ممكنة الوجود بحسب ماهيتها قبل اتصافها
بالوجود قبلية بالذات فيلزم ان يكون امكانها قائمة بمحل آخر غيرها
فكانت مادية هذا خلف وجه الاندفاع ان اتصافها بالامكان ليس في
الواقع بل في مرتبة ماهيتها من حيث هي هي وانما الثابت لها في الواقع
الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل الحق اياها وتلك المرتبة وان كانت من
مراتب الواقع لكن الواقع اوسع منها فلا ينافي سلب ضرورة الوجود في
مرتبة من الواقع ضروريته فيه الرتبة ذلك ان الامكان صفة سلبية والاتصاف
بامر سلبي في نحو من انحاء الواقع لا يوجب الاتصاف به في الواقع بخلاف
الامر الوجودي فان الاتصاف به في مرتبة يوجب الاتصاف به في
الواقع وحاصل الكلام ان الامكان في المفارقات يجامع الفعلية فلا
يتكثر بسببها الذات الموصوفة بها بخلاف امكان الحوادث المغاير لوجوده
في الثبوت الخارجي فانه يحتاج الى حامل مغاير لذلك الحادث كما علمت
في بحث الهيولى ومنهم من اجاب عن هذا الشك بان الامكان في المفارقات
بمعنى آخر وهي انه متى عدمت علتها عدمت هي بخلافه في الحوادث
فان الحادث يمكن ان يعدم مع بقاء علته لفساد يعرض لجوهره وهو
غير صحيح اما اولا فان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع
مشترك في الجميع بمعنى واحد واما ثانيا فلان قوله معنى الامكان في المفارقات

هو انها

هو انها تنعدم لو انعدم علتها فاسد بل الحق ان هذا المعنى تابع للامكان
لانه نفس الامكان سواء كان في الابداعيات او في الكائنات واما ثالثا 191
فلان انعدام الشيء مع بقاء علته غير معقول اذ الشيء يجب وجوده بوجود
علته ويستحيل عدمه مع دوام علته سواء كانت العلة بسيطة دائمة
او مركبة فاسدة ولو دامت العلة المركبة لدام معها المعلول فترتب
المعلول على علته غير متفاوت في الدائم وغير الدائم وذكر شيخ الاشراق في
المطارحات ان اصلح ما يجاب به ههنا ان القوة في الكائنات
ليس معناه الامكان الذي هو قسيم ضروري الوجود او العدم والامكان
هذا الامكان يقع بمعنى واحد على الدائم وغير الدائم بل هذه هي القوة
الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء والامور الدائمة لا تقتضي
استعدادا اصلا اقول هذا الجواب ايضا لا يحسم مادة الشبهة اذ
مبناها على اخذ الامكان في الحجة المذكورة بالمعنى القسيم للوجوب
والامتناع فاذا اخذ الامكان بمعنى الكيفية الاستعدادية التي
بها يناسب صدور بعض الحوادث دون غيرها عن جاعلها المتساوي
النسبة بحسب ذاته الى الجميع لم يمكن اتمام الحجة على الوجه المذكور بل الحق
ان الامكان المأخوذ في الحجة هو الامكان الذاتي التي يتصف به
جميع الماهيات لكن الفرق بين المبدع والكائن ان حامل الامكان
في المبدع هو ماهيته باعتبار بعض الملاحظات العقلية التي يحلل العقل
هذا الموجود البسيط فيه الى ماهيته ووجود يحكم عليها بالامكان بخلاف

الكاين فان حاصل امكانه قبل وجوده شي آخر غير مهية فالامكان
في الجميع بمعنى واحد الا ان تحققه في الكاين كاشف عن مادة سابقة
وكيفية حاصلة فيها يطلق عليها الامكان الاستعدادي بها يزول
عدم مناسبة ذلك الكاين بصدوره عن المبدا الفياض وتلك المناسبة
حاصلة في الابداعيات بحسب ذواتها من دون الاحتياج الى امر آخر يقربها
الى مبداها فهي لمجرد امكانها الذاتية ووجود مبدعها الجواد صادرة
عنه بخلاف الكواين الفاسدة فان الامكان الذاتي فيها غير
كاف لصدورها بل لابد فيها معه من شي آخر خارج عن ذواتها يلحق
موادها ويعدها الى فاعلها التام بعد كونها بعيدة المناسبة له
ومنها النقض بالامتناع والعدم بان يقال بما ذكره من عدم الفرق
بين امتناعه لا ولا امتناع له وكذا عدمه لا ولا عدم له فلو لم يكن كل
منهما وجوديا لم يكن الممتنع ممتنعا والمعدوم معدوما والحق في الجميع ان
يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي
الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
وكما انه فرق بين اتصاف الشي بصفة ثبوتية وبين سلب
اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين اتصاف الشي بصفة عدمية
وبين سلب الاتصاف بها ووجه الاندفاع ان المقصود
كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا للشي بحسب الخارج
والكان كثبوت الشي للشي في ايجاب سلب المحمول في القضية الخارجية

لان

192

لان هذا القدر من التحقق يكفي في بيان ما يتبين بصدده من وجود المادة
في الخارج لان ثبوت الشي اي شي كان للآخر يستدعي وجوده ان ذهنيا
فذهنيا وان خارجيا فخارجيا وامكان الحادث لما كان صفة ثابتة
له في الخارج حتى يكون القضية التي يقع الامكان في محمولها قضية خارجية
والكاينة معدولة المحمول او سالبة المحمول فيستدعي نحوا من الثبوت يوجب
لتحقق الموضوع في الخارج والا لم يكن الموضوع موصوفا به وهذا معنى
قوله لا فرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له واما العدم والامتناع
فلا نسلم ان الاتصاف بهما بحسب الخارج بل الاتصاف بهما انما
يكون بحسب الحقيقة لا بحسب الخارج فعدم ثبوتها على الوجه الذي قررناه
لا يستلزم عدم الاتصاف بهما فيحصل الفرق هناك بين قولنا
امتناعه لا ولا امتناع له لان صدق الاول لا يوجب صدق الثاني
على انه لو فرض كون الاتصاف به بحسب الواقع يوجب ح وجود
موضوع في الخارج متصف به لكن ذلك الموضوع ليس مادة لذلك الممتنع
بل يكون مادة لنقيضه كالمثل بالقياس الى الصورة الجرمية وقال
بعض الشارحين معنى قولنا امكانه لا هو ان الامكان صفة سلبية و
الصفة السلبية انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف هيهنا هو الحادث
معدوم فيكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
لا امكان للحادث قبل وجوده والفارق لم يتفطن معنى الكلام حيث
حمل على عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس كذلك بل المراد

٢/ امكانه ولا امكان له لو كان صحيحا لكان بين في الامتناع والعدم بان يقال لا فرق بين ...

كون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم تحققه قبل الحادث لعدم
موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون بعيد **اقول** هذا الجواب
في غاية الركاكة بوجوه الاول انه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون
الممتنع ممتنعا ولا المعدوم معدوما بعين ما ذكره من عدم الفرق بين
قولنا امتناعه لا وعدمه لا ولا امتناع ولا عدم له الثاني
انه معارض بانه لو كان الامكان وجوديا لم يكن للحادث
امكان قبل وجوده اذ الصفة الوجودية انما تتحقق بتحقق
موصوفها والحادث لم يوجد بعد فلم يكن قبل وجوده ممكنا و
الجواب بانه قايم بالمادة مشترك الالزام الثالث انه قوله الصفة
السلبية انما تتحقق بتحقق موصوفها ان اريد بتحقق الموصوف تحققه
تحققه في الخارج فمنقوض بالمحمولات الذهنية وان اريد
اينما تحقق فمسلم واللازم منه عدم اتصاف الحادث بالامكان
قبل وجوده اتصافا خارجيا ولا يلزم منه عدم كونه ممكنا في عدم كونه
نفس الامر وبالحقيقة امكان الحادث قبل وجوده وصف
خارج لموضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة
وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ووصف للشيء من حيث هو
بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه فاتصاف
الموضوع بالامكان حال خارج له واتصاف الحادث به قبل الوجود

حال

193 حال عقلا له ولما لم يكن وجود الحادث الا في غيره فلم يمتنع ان تقوم
امكانه ايضا بذلك الغير والامكان لا يكون قايما بنفسه اذ لو كان
كذلك لما اتصف به شيء من الممكنات وما كان اتصاف بعض الاشياء
به اولى من غيره ولان امكان الوجود انما هو بالاضافة الى ماهو
اي الامكان امكان الوجود له اي الماهية والحاصل ان امكان
الوجود نسبة بين الوجود وذات الممكن والنسبة من الاعراض بل من
اضعف الاعراض فلا يكون قايما بنفسه فيكون قايما بمحل موجود وليس
ذلك المحل الموجود نفس ذلك الحادث لعدم وجوده بعد ولا ذات
الفاعل بناء على ما توهم من ان امكان الشيء هو قدرة فاعله عليه
لتعلق اقتدار الفاعل وعدمه بامكان المعلول وعدمه اذ يقال
هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه غير ممكن فلا يكون الممكنية
عين المقدورية فذلك المحل الموجود اما امر منفصل عن الحادث او
متعلق به واستحالة الاول معلوم لان حامل قوة الشيء لا يكون
امرا مباينا لذات عنه اذ ليس كونه امكانا للحادث آخ اولى
من ان يكون لغيره فتعين الثاني وهو المادة فكل حادث يسبقه
امكان وجوده وهو الهيولى ذات الامكان والهيولى لا يصح حدوثها
الا على سبيل الابداع والا لكان يسبقها هيولى وامكان فتصير
الهيولى صورة او هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال فلا حادث الا بالمادة
قوة وجوده في الهيولى وذلك اما ان يكون مع المادة من وجهين احدهما

فلا يكون هيولى حادث

كالنفس او عن المادة كالصورة
او في المادة كالجوهر والاعراض
حادث في المادة م

ان استعداد المادة شرط في وجوده فانه اذا كان الفاعل مفارقا
لا يتغير فحدوث الحادث يتجدد المفارقات او ما في حكمهما و حصول
استعداده له بعد عدم كونه مستعدا و لا يلزم من وجود الحادث في وقت
مخصوص دون غيره من الاوقات ترجح بلا مرجح و الثاني للحاجة
الى المادة في قوامه او في فعله الذي يتحقق اتمامه و كماله و هيولى الفاسدات
واحدة و الامكان الفاسد فسد مع مادته و الكاين حدث مع
مادته فيكون الهيولى فاسدا او كائنا و هذا خلف قال الشيخ المهيد
كذلك لم يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر
ولم يقم دليل على امتناع ذلك او اعراضا قائما بجوهر غير جسماني
فان علوم العقول و النفوس بل كيفياتها القائمة بها على الاطلاق
اعراض موضوعاتها ذوات النفوس و ليست باجسام و لا
تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم و غيره اذ يبطل ح ما فرعوا
على هذه القاعدة مثل ما سيجيء من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل
لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل
حادث لا بد له من مادة **اقول** قد حققنا في مبحث الهيولى ان
جهة الامكان الاستعداد و القوة ترجع مطلقا الى الهيولى
و ان الهيولى لا حقيقة لها الا القوة و الامكان لضعف وجودها
وخسة جوهرها فالعقول لقوام جواهرها و شرفها و فعلية وجود
لا يمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض حادث

لفقد

القابل

لفقد القوة و الامكان فيها لانها من ذوي المادة بل عين الهيولى و
ذوات العقول صور مجردة ليست جواهرها جواهر استعدادية بل صورية
محضة كما برهن عليه في كتب المعلمين ارسطو و الفارابي و في كتب الشيخ
الرئيس ايضا كالشفاء و النجاة و التعليقات و المبدا و المعاد و اما
النفوس سواء كانت فلكية او انسانية فهي و ان كانت محلا للحوادث مثل
الاشواق و العلوم المتجددة السانحة لها من المبادي العالية [illegible] الاستعداد
تلك الحالات المتجددة فيها لاجل تعلقاتها بالمواد فجهة القوة فيها
ايضا يرجع الى الهيولى فانها قد علمت آنفا انها من حيث الذات
و ان كانت مجردة لكنها من حيث الافاعيل و الانفعالات مادية فما ذهب
اليه الفلاسفة من ان جميع كمالات العقول فطرية لها و ليس لها كمال
منتظر و تفريعهم ذلك على المسئلة المذكورة حق لا ريب فيه و لا للبطلان
يعتريه **فصل** في القوة و الفعل لفظ القوة كان معناه المتعارف
عند الجمهور تمكن الحيوان من الافعال الشاقة ثم نقل منه الى
قدرة و هي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل و تركه بالارادة و نسبتها
الى الطرفين بالسوية ثم الى لازمه و هو كون الحيوان بحيث
لا ينفعل سريعا و يتابى عن التاثير ثم عمم فاستعمل في كون الشيء مطلقا
بهذه الحيثية و نقل ايضا من القدرة الى لازمها بالنسبة الى المقدور
و هو امكان حصوله مع عدمه اي القوة الانفعالية التي لا تجامع
الفعل و هو الذي يتوقف عليه وجود الحادث كما مر و هذه القوة قد تكون
نحو شيء واحد دون مقابله كقوة الفلك على قبول الحركة فقط و قد تكون نحو

المعلمين

في شيء قوة لقبول الآخر دون حفظ وقد يكون فيه قوة للقبول الآخر والثاني
دون حفظ وقد يكون فيه قوة للقبول والحفظ جميعا والاول كالماء
كالارض والهيولى الاولى فيها قوة قبول ساير الاشياء وان تحصل فيها قبولها
لبعض الاشياء دون بعض بتوسط امر حاصل فيها كما يستعد بواسطة الرطوبة
لسهولة الانفعال والفرق بين القوة بهذا المعنى والاستعداد ان القوة
يكون قوة على الشيء وضده بخلاف الاستعداد فهي يكون بعيدة
وقريبة دون الاستعداد وتقال ايضا من القدرة الى ما هو كالجنس لها
الى المؤثرية التي هو مبدأ اعم من القدرة والايجاب اي ما به التأثير
والقوة بهذا المعنى هي التي ذكرها المص بقوله هي الشيء الذي هو مبدأ
التغير في آخر سواء كان من الصور الجوهرية او الاعراض فان صدور الحرق
عن الحديدة الحامية انما كان باعتبار الحرارة وليس المراد بالمبدأ
ههنا المبدأ الفاعلي اذ القوة بهذا المعنى قد يكون فعلية كالكيفيات كالحركات
الفعلية المعدة لموضوعها نحو الفعل وقد يكون انفعالية كالكيفيات
الانفعالية المعدة لموضوعها نحو الانفعال وايضا قد يكون مبدأ
للتغير في المحل ابتداء كصور العناصر المبادي للكيفيات المحسوسة في موادها
ابتداء وقد يكون مبدأ له في غير المحل ابتداء كالنفس الناطقة
المقتضية للتغير في البدن وقد يكون مبدأ للتغير في نفسها لكن من
جهتين ولذلك قيد المص لفظ الآخر بقوله من حيث هو آخر لاندراج
ما هو مبدأ للتغير في نفسه كمعالجة الانسان نفسه الناطقة في الامراض النفسانية

قال

كونه عالما ويتعالج من حيث

195

فانه يعالج من حيث تعلقه بالمادة القابلية التي جهة القبول
راجعة اليها دائما فموضوع الحيثيتين مختلف ولا يكفي في مثل هذا المقام
التغاير الاعتباري فقط على ما قرره الشارح والمص لما لم يذكر القوة
بالمعنى الذي يقابل الفعل فالمناسب له الاقتصار على ذكر القوة في العنوان
وكل ما يصدر عن الاجسام في العادة المستمرة المحسوسة من الآثار و
الافعال كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون فهي صادرة عن
قوة موجودة فيها لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او للامور
الاتفاقية او لامر مفارق عن الاجسام بالكلية او لقوة موجودة
فيه والاول لظ والا لاشتركت الاجسام فيه بالكلية لان الجسم كما هو
جسم موجود متحصل تحصلا نوعيا لا يختلف مقتضاه في الاجسام
جميعها باعتبار اخذه منها لا بشرط شيء على ما سبق بيانه و
الثاني ايضا لظ والا لما كان ذلك الصدور والاثر مستمرا لان
الامور الاتفاقية لا يكون دائمة ولا اكثرية اذ ما دام السبب الى المسبب دائما او
او اكثري او مساويا او اقل فالسبب على الوجهين الاولين يسمى سببا
ذاتيا وذلك المسبب يسمى غاية ذاتية وعلى الآخرين سببا اتفاقيا و
المسبب غاية اتفاقية كما سيجيء بيانه والثالث ايضا لظ لان المفارق
نسبته الى ساير الاجسام نسبة واحدة فيحتاج في تأثيره في بعض دون
بعض الى مخصص والكلام عايد في المخصص والاقسام جار فيه وكلها
لظ الا الرابع كما قال فاذن هو اي ما يصدر عن جسم من الاجسام عن قوة

قوه موجودة فيه اي في ذلك الجسم وهو المحط **فصل** في العلة والمعلول

والعلة لها مفهومان احدهما هو الشيء الذي يحصل من وجوده من حيث

هو وجوده وجود شيء آخر ومن عدمه عدم شيء آخر وثانيهما ما يتوقف

عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني

تنقسم الى علة تامة وهي التي لا علة غيرها على الاصطلاح الاول

والى علة غير تامة وتنقسم الى الاقسام التي سيذكرها المص واما

قوله يقال لكل ما له وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره فهو

لا يصلح الا لتعريف بعض الاقسام للعلة فلا يجوز جعله مقسما كما فعله

وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية لان العلة اما ان

تكون جزءا للشيء اولا والجزء ينقسم الى ما به يكون الشيء بالفعل وهي الصورة

والى ما به يكون الشيء بالقوة وهي المادة والذي ليس بجزء اما ان يكون له

الشيء وهي الغاية او ما يكون منه الشيء المقارن باسم العنصر والمادة

ايض مختلف باعتبار عليتها وهو الفاعل وقد يخص الفاعل كما منه

الشيء المباين من حيث هو مباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر

والمادة ايض مختلف باعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصر والى ما

فيها كالهيئات فربما جمع الجميع في اسم المادة لاشتراكها في معنى القوة

والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة

ايض مختلف بحو تقويمها للمادة وللمجموع منها والاولى ارجاعها

بالاعتبار الاول الى الفاعلية والكائنة مع شريك غير مقارن

موجب

196 موجب لافادة هذه العلة واقامة الآخر بها كما علمت في بحث التلازم بين

الهيولى والصورة فالصورة والكائنة صورة للمادة لكن ليست

علة صورية لها بل فاعلية ومن هيهنا يعلم ايض فساد ظن من خصص

الفاعل بغير المقارن والقابل اذا كان مبدأ لما فيه لا يكون مبدأ

للصورة لتقدمها عليه بل للعرض لتقومه ولا بالصورة لانه باعتبار

ذاته انما يكون بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون

مبدأ البتة ولكن يكون مبدأ لماهية المركب او لوجود العرض بعد

ما يقوم بالصورة فقد تحقق الفرق بين المادة والعلة المادية

كما بين الصورة والعلة الصورية فان قلت لا نم انحصار جزء

الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء

الماهية مع انهما ليسا بمادة وصورة قلنا الجنس والفصل اذا

اخذا مجردا كل منهما عن الآخر اي بشرط لا فهما مادة وصورة اذ المراد

بالمادة والصورة هيهنا ليس ما يخص الجواهر بل يعمها وغيرها من

الاعراض سواء كانت في الذهن او في الخارج وان اخذا مبهمين اي

لا بشرط فهما ليسا بجزئين للماهية بل جزئيتها للمحدود دون المحدود

اذ كل منهما او النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات

لا تكون كذلك فان قلت الحصر في الاربع منقوض بالشرط والآلة والمعد وعدم

المانع قلت هذه اما من متممات الفاعل من حيث هو فاعل واما

من مصححات المعلول من حيث هو معلول واما انه علة لا بالذات بل بالعرض

اما العلة المادية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن لا يجب بها ان يكون
المعلول موجودا بالفعل فيكون فيه قوة وجود المعلول اما بوحدانيته
او بشركة غيره اما الاول فقد يكون مع تغير ما في نفسه اولا والثاني
كاللوح للكتابة والاول قد يكون مع تغيره في حاله ووصفه سواء كان
بزيادة حال او بنقصانه او في ذاته كذلك الاول كالطين للكوز
والابيض للاسود حيث يتغير عنصر في احدهما بزيادة عرض كالحركة
وفي الآخر بنقصانه كالسواد والثاني كالمني للحيوان والخشب للسرير حيث
يزيد على احدهما كمالات جوهرية حتى يبلغ الى درجة الحيوان وينقص
عن الآخر بانحطاط شيء من جوهره واما الثاني فهو اما مع استحالة
مثل الاهليلجة للمعجون اولا مثل الخشب والحجارة للبيت والآحاد للعدد ثم
العنصر اما عنصر الكل كالهيولى الاولى واما عنصر لعدة امور مثل العنصر
للخل والخمر والدبس وقد اشرنا قبل هذا ان العنصر الاول يجب ان
لا يكون فيه جهة صورية والحق ان العنصر في جميع الاقسام المذكورة
ليس الا هيولى واما العلة الصورية فهي التي تكون جزءا من المعلول لكن يجب بها
ان يكون المعلول موجودا بالفعل سواء كان للعنصر قوام بدونها
وهو المختص باسم الموضوع اولا وهو المختص باسم المادة على اصطلاح
آخر فهي على الاول عرض كالصورة التي للكوز وعلى الثاني جوهر
وصورة باصطلاح آخر كالنفس التي للحيوان واما الفاعلية فهي التي
يكون منها وجود المعلول مباينا وهي قد تكون بالذات كالفاعل

الصانع

الصانع للكوز والطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض اما لانه مصحوب لما هو فاعل
حقيقة كما يقال الكاتب متعالج فان المعالج بالذات هو لكن من حيث انه
طبيب واما لان معلوله بالذات امر آخر يلزمه شيء نسب الى ذلك الفاعل
بالعرض كالتبريد المنسوب الى السقمونيا لانه يبرد بالعرض وفعله بالذات استفراغ
الصفراء ويتبعه نقصان الحرارة ومن هذا القبيل كون الطبيب فاعلا
للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط فان معطي الصحة مبدا اجل
من الطبيب ومبدا الانحدار الثقل الطبيعي للسقف ومن هاهنا انكشف ان ما
من شانه رفع المانع ليس من جملة العلل الذاتية وكذا الحكم في احالة النار ما
يجاوره نارا وطرح البذر في الارض والفكر في المقدمات وساير ما يشبه هذه
الاشياء مما ليست عللا بالحقيقة واما الغائية فهي التي لاجلها وجود
المعلول كالغرض المطلوب من الكوز وقد علم ان المادة والصورة علتان
بالذات لشيئية المعلول والفاعل والغاية علتان لوجوده ولا اختلاف
لاحد في ان كل مركب له مادة وصورة وفاعل واما ان لكل معلول غاية
ففيه شك فان من المعلول ما هو عبث لا غاية فيه ومنه ما هو اتفاقي ومنه
ما هو صادر عن المختار بلا داع ومرجح ومنه ما يكون لغايته غاية فلا يكون
له بالحقيقة غاية كما انه لو كان لكل ابتداء ابتداء لكان لجميع اوساطها
فلا ابتداء لها وذلك كالحوادث العنصرية والحركات الفلكية والنتايج
المترادفة للقياسات فلنورد بيان هذه الامور في مباحث المبحث الاول
في العبث واثبات ما له غاية وقد علم ان لكل حركة ارادية فلها مبادي مرتبة

كما وقعت اليه الاشارة اتفاقاً فالمبدأ القريب هو القوة المحركة
اي المباشرة لها وهي في الحيوان ايضا تكون في عضلة العضو والذي عصبة
قبله هو الارادة المسماة بالاجماع والذي قبل الاجماع هو الشوق
والابعد من الجميع هو الفكر والتخيل واذا ارتسمت في الخيال او في العقل
صورة ما يوافقه حركت القوة الشوقية الى الاجماع فاذا تحقق الاجماع
خدمته القوة المحركة التي في الاعضاء فالحركات الارادية تتم
بالاسباب المذكورة ثم نقول ربما كانت الصورة المرتسمة في
القوة المدركة هي نفس الغاية التي ينتهي اليه الحركة كالانسان اذا
ضجر عن موضع فتخيل صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك
نحوه وانتهت اليه الحركة وربما كانت غيرها كما يشتاق الانسان
الى مكان ليلقى فيه صديقا ففي الاول يكون نفس ما انتهت اليه
الحركة نفس الغاية المشوقة وفي الثاني لا يكون كذلك بل يكون المشوق
حاصلا بعدما انتهت اليه الحركة وربما يكون نفس الحركة غاية للمتحرك
فقد وضح ان غاية الحركة في كل حال من حيث كونها غاية الحركة
غاية حقيقية اولية للمبدأ القريب للحركة الذي يكون في عضلة الحيوان
لا غاية له غيرها بخلاف المبادئ السابقة عليها اذ ربما كانت لها
غاية غير ما ينتهي اليه الحركة كما علمت فان اتفق ان يتطابق المبدأ
الاقرب والمبدأان اللذان قبله كانت نهاية الحركة غاية للمبادي
كلها فليست عبثاً واذا طابق ما انتهت اليه الحركة المشتاق التخيلي

دو

198

دون الفكري فهو العبث فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو مبدأ الشوق
او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس وحركة المريض او مع خلق
او ملكة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية كاللعب باللحية فيسمى
الفعل في الاول جزافاً وفي الثاني قصداً ضروريا او طبيعيا وفي الثالث
عادة وكل غاية لمبدأ من تلك المبادي من حيث انها غاية له اذا لم
توجد يسمى الفعل بالقياس اليها باطلاً واذا تقررت هذه المقدمات
فقد علم ان العبث غاية القوة الخيالية على التفصيل المذكور فقول
القائل فعل العبث من دون غاية مطلقا او من دون غاية هي غرض
حقيقي او ظني غير صحيح لان الفعل لا يجب ان يكون له غاية بالقياس الى
ما ليس مبدأ له بل بالقياس الى ما هو مبدأ له ففي العبث ليس مبدأ فكريا
البتة فليست منه غاية فكرية واما المبادي الاخر فقد حصلت لكل منها
غاية في فعله خير بالقياس اليه فان كل فعل نفساني للمشوق مع تخيل
وان لم يكن ذلك التخيل ثابتا فلم يكن مشعورا به فان التخيل غير المشعور به
وغير لقائه فاللاعب باللحية والنائم والساهي لا يخلو فعلهم من باعث شوقي
من عادة او ضجر عن هيئة او ارادة انتقال الى هيئة اخرى او حرص من القوى
الحاسة الى ان يتجدد لها فعل الى غير ذلك من اسباب جزئية لا يمكن
المملول ضبطها والعادة لذيذة وكذا الانتقال عن المملول والحرص على الفعل
الجديد كل ذلك بحسب القوى الحيوانية واللذة خير حقيقي بالقياس الى ما هو
مبدأ الى الحيوان بما هو حيوان وظني بحسب الخير الانساني فليست هذه الافعال

ابطال الاتفاق

حاله عن خير حقيقي بالقياس الى ما هو مبدا له وان لم يكن خيرا عقليا

المبحث الثاني في بطلان القول بالاتفاق زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما هو بالاتفاق لان مبادي وجوده اجرام صغار لا تتجزى كانت مبثوثة في خلاء غير متناه وهي متشاكلة الطبائع مختلفة الاشكال دائمة الحركة فاتفق ان تصادمت جملة واجتمعت على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم لكنه زعم ان تكون الحيوان والنبات ليس بالاتفاق اما انبذوقليس فزعم ان تكون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كان على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وللقائلين بالاتفاق حجج منها ان الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل لاجل غرض ومنها ان الفساد و الموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة الرديئة مع ان لها نظاما لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع غير مقصودة للطبيعة فان نظام الذبول وان كان على عكس النشو لكنه كعكسه نظام لا يتغير ونهج لا يهمل ولما كان نظام الذبول لضرورة المادة من دون وجه قصد وتوجه للطبيعة اليه فكذلك نظام النشو لضرورة المادة من دون داع طبيعي ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وتبيض الثوب ومنها ان المطر نعلم جزما انه كائن لضرورة المادة اذ الشمس اذا حركت الماء تخلص البخار الى الزمهرير فلما برد صار ماء

انباذوقلس ابو الحكم

النمو

الو

199

مثلا فينزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فيظن ان الامطار مقصودة لتلك المصالح وليس كذلك بل لضرورة المادة فهكذا نقول في غيره ولنمهد لدفع هذه الشبهة وامثالها مقدمة هي ان الامور الممكنة اما دائمية او اكثرية او حاصلة بالتساوي كقعود زيد وقيامه او على الاقل اما ما يكون على الدوام او على الاكثر فلا يقال انه اتفاقي والباقيان قد يكونان باعتبار ما ضروريا وذلك مثل ان يشترط ان المادة في الكف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع الخمس والقوة الفاعلة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية فيجب ان تخلق اصبع زائد فنعلم انه عند تحقق هذه الشروط يجب ان يكون الاصبع الزائد ويكون ذلك من باب الدائم بل الدائم بالنسبة الى الطبيعة الجزئية وان كان نادرا اقليا بالقياس الى الطبيعة الكلية الانسانية فاذا ثبت ان الامر الاقلي دائم اذا اخذ بشروطه واسبابه ففي صيرورة المساوي اكثريا او دائميا بملاحظة شروطه واسبابه لم يبق ريبة فالامور الموجودة بالاتفاق انما هي بالاتفاق عند الجاهل باسبابها و عللها واما بالقياس الى مبدا الجميع والاسباب المكتنفة بها فلم يكن شيء منها اتفاقيا فان عثر حافر بئر على كنز بالقياس الى الجاهل بالاسباب التي ساقت الحافر الى الكنز اتفاقي واما بالقياس الى من احاط علما بالاسباب المؤدية اليه ليس بالاتفاق بل بالوجوب فقد

الموجودة

تحقق ان الاسباب الاتفاقية حيث تكون لاجل شيء الى غاية
اسباب فاعلية بالعرض والغايات غايات بالعرض فاذا
تيقنت ما قدمناه فقد علمت ان الاتفاق غاية عرضية
لامر طبيعي او ارادي او قسري ينتهي الى الطبيعة والارادة فالطبيعة والارادة
اقدم من الاتفاق لذاتيهما فما لم يكونا اولا لم يقع اتفاق
فالامور الطبيعية والارادية متوجهة نحو غايات بالذات والاتفاق
طار عليها اذا قيس اليهما واذا قيس الى اسبابه المودية اليه
فيكون غاية ذاتية لها او طبيعية او ارادية فظهر ان
وجود الاشياء ليس على سبيل الاتفاق وان كان للاتفاق
مدخل الى بعض افرادها فما نسب الى انباذقلس وديمقراطيس
كله تخبط واما الجواب بالتفصيل عن الشبه المذكورة ففي الاولى
ليس اذا عدمت الروية عن الطبيعة يلزم ان يكون فعلها غير
متوجه الى غاية فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل
لكل فعل غاية مخصوصة يلزم تادى الفعل اليها لذاته لا بجعل
جاعل حتى لو قدر كون النفس المختارة مسلمة عن اختلاف
الدواعي والصوارف لكان يصدر عنها فعل متشابه على نهج
واحد من غير روية كما في الافلاك ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية
فعل ذو غاية وهي لا تحتاج الى روية اخرى وايضا الصناعات
اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى روية مع انها ذات غايات

بلا شبهة

النقار

بلا شبهة بل ربما يكون الروية مانعة كالكاتب الماهر لا تروى
في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة بل اذا
روى وتفكر ابتلى في صناعتهما فللطبيعة ايضا غايات بلا روية
وقريب من هذا اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد الى حك
عضو بلا فكر وروية وفي الشبهة الثانية ان الفساد في هذه
الكائنات تارة لعدم كمال الاستعداد وتارة لحصول موانع واردات
خارجية عن مجرى الطبيعة اما الاعدام فليست من شروط كون
الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد
والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة عن البلوغ الى الغاية المقصودة
وههنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه واما نظام الذبول فهو
ايضا متأت والى غاية وذلك لان له سببين احدهما بالذات
وهو الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية
فغاية الحرارة تحليل الرطوبات وافناء المادة الرطوبية وغاية
الطبيعة التي في البدن حفظ المادة ما امكن حفظ المادة بالايراد
بعد امداد ولكن كل مدة فان يكون الاستمداد منه اقل من المدد
الاول فيكون نقصان الامداد سببا لنظام الذبول بالعرض
واما الزيادة والتشويهات فهي كائنة لغاية ما فان المادة اذا
فضلت افادها الطبيعة الصورة التي تستحفظها ولا تهملها
كما علمت فيكون فعل الطبيعة فيها بالغاية وان لم يكن غاية للبدن

تستحفظها

بمجموعه ولا يلزم ان يكون غاية شيء غاية لغيره وفي الشبهة
الثالثة ان القوة المحركة لها غاية واحدة هي احالة المتحرك الى
حيث كله جوهرها واما ساير الافاعيل كالعقد والحل والتسويد
والتبييض وغيرها فهي توابع ضرورية والضروري من جملة الغايات بالعرض
عندهم كما ستعلم وفي الشبهة الرابعة ان ما نقل في سبب المطر
منعناه بل السبب فيه اوضاع سماوية تلحقها قوابل واستعدادات
ارضية للنظام الكلي وانفتاح الخيرات ونزول البركات وفي
اسباب الهية لها غايات دايمة او اكثرية في الطبيعة المبحث
الثالث ان من المعطلة قوما جعلوا فعل الله تعالى خاليا عن الحكمة
والمصلحة مع انك قد علمت ان للطبيعة غايات وان فعل النائم
والساهي لا ينفك عن غاية ومصلحة لبعض قواه متمسكين بحجج هي
اوهن من بيت العنكبوت منها التشبث في ابطال الداعي و
المرجح بامثلة جزئية من طريقي الهارب وقدحي العطشان ورغيفي
الجائع ولم يعلموا ان خفاء المرجح من علمهم لا يوجب نفيه فان من
جملة المرجحات لافاعيلنا في هذا العالم امور خفية عنا كالاوضاع
الفلكية والامور العالية ولم يتفطنوا انه مع ابطال الداعي
في الافعال وتمكين الارادة الجزافية ينقطع سبيل اثبات الصانع
فان الطريق في اثباته ان الجايز لا يستغني عن المرجح فلو ابطلنا هذه
القاعدة لم يمكننا اثبات واجب الوجود ومنها قولهم ان يكون
الارادة

الارادة مرجحة صفة نفسية لها والصفات النفسية ولوازم الذات لا
تعلل كما لا يعلل كون العلم علما والقدرة قدرة وهو ايضا كلام لا حاصل
له فان مع تساوي الفعل كيف تخصص احد الجانبين والخاصية التي تقولون بها
فان تلك الخاصية كانت حاصلة ايضا لو فرض اختيار الجانب الاخر
الذي فرض مساويا لهذا الجانب ومنها قولهم بان الارادة متحققة قبل الفعل بلا
اختصاص باحد الامور ثم تعلقت باحد دون اخر وهذا كاف في اقتضائهم
فان المريد لا يريد اي شيء اتفق اذ الارادة من صفات الاضافة فلا
يتحقق ارادة غير متعلقة بشيء ثم يعرضها التعلق ببعض الاشياء نعم اذا
حصل تصور شيء قبل وجوده ويرجح احد جانبي امكانه تحصل ارادة
متخصصة باحدهما فالترجيح مقدم على الارادة فالحاصل ان المختار متى
كانت نسبة المعلول اليه امكانية من دون داع اليه ومقتض لصدوره
يكون صدوره عنه ممتنعا لامتناع كون الممكن راجحا فان تجويز ذلك
من العاقل ليس الا قولا باللسان دون تصديق بالقلب فذلك الداعي هو غاية
الايجاد وهو قد يكون نفس الفاعل كما في الواجب تعالى لانه تام الفاعلية
فلو احتاج في فعله الى معنى خارج عن ذاته لكان ناقصا في الفاعلية و
ستعلم انه مسبب الاسباب وكل ما يكون سببا اوليا لا يكون لفعله غاية
اولى سوى ذاته اذ الغايات كساير الاسباب وجودها اليه فان كان
لفعله غاية غير ذاته فان لم يستند وجودها اليه لكان خلاف المفروض و
ان استند اليه فالكلام عايد فيما هو غاية داعية لصدور تلك الغاية حتى

ينتهي الى غاية هي غير ذاتية دفعا للدور والتسلسل وقد فرض كونها غير
ذاتية هف فذاته تم غاية للجميع كما انه فاعل لها المبحث الرابع في غاية
الكاينات المتعاقبة لا الى نهاية اعلم ان من جملة الغايات بالعرض
هو الذي يقال له الضروري وهو على ثلثة اقسام احدها الامر الذي لا بد من
تقدم وجوده حتى يوجد الغاية مثل صلابة الحديد للقطع وهذا النوع نافعا
ومن هذا القبيل الموت وامثاله فان [illegible] له فان الموت غاية
نافعة لنظام النوع وللنفس ايضا الثاني ما يكون لازما للزوم الغاية فيكون
في الوجود مع الغاية مثل انه لا بد من جسم ان كمي للقطع ولكن لا لانه كيفية
لانه للحديد الذي لا بد منه الثالث الذي يكون حصوله مرتبا على حصول الغاية
كحدوث الحوادث العنصرية عن حركة الافلاك وغاية حركتها
ما فوقها كما ستعلم ووجود البشر في هذا العالم من هذا القسم عن حركة
الافلاك فاذا تقرر ذلك فنقول اما القول في الحوادث الكاينة
فيجب ان يعلم ان الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم ليس وجود
شخص معين من النوع بل الغاية الذاتية وجود الماهيات النوعية
وجودا مستمرا فان امكن بقاء شخص واحد منها فلا يحتاج الى
الافراد المتعاقبة للنوع لا من حيث كون الكثرة مطلوبة بالذات
بل من حيث ان المطلق بالذات لا يمكن حصوله الا معها
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية لا ذاتية فالغايات
الذاتية متناهية فهذا بيان غاية الطبيعة المدبرة للنوع

لازم

انسب

واما

واما غاية الطبيعة الشخصية فهي بقاء ذلك الشخص المعين وليس لها
غاية غير ذلك واما الحركة الفلكية المستمرة فالمقصود منها كما
ستعرف استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل لتحصيل
نفوسها التشبه بالكامل الذي ليس لها كمال منتظر وذلك لما
لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت الاوضاع
المتعاقبة غايات عرضية لحصول الكاينات العنصرية كما سمعت واما
المقدمات والنتايج المترادفة فيجب ان يعلم ان المراد تنبيها في
العلة الغائية انه لا يجوز ان يكون للفاعل الواحد في فعل واحد
غاية بعد غاية الى لا نهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة
غايات كثيرة فذلك جايز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس
للنفس في ذلك القياس سوى تلك الغاية فلا استحالة فيه واعلم ان
النظر في العلل الغائية هو بالحقيقة افضل اجزاء الحكمة وما ذكر
في الكتب كالشفاء وغيره ففيها مباحثات واشياء غير منقحة
لا يتضح الا بالكلام المشبع والتحقيق البالغ فيجب الخوض فيها وتوفية
الحق في التفصي عن الشكوك الواردة عليها بقدر الوسع والطاقة
وقد بسطنا القول فيها في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية فليطلب تحقيق
الحق من هناك وما يمكن ايراده في هذا الموضع هو ما نقول انك لو نظرت
حق النظر في العلة الغائية وجدتها في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما
الا ان التغاير بحسب الاعتبار فان الجايع اذا اكل ليشبع فانما اكل لانه

تخييل الشبع فيحاول ان يستكمل له وجود الشبع فيصير حد التخييل الى حد
الشهود والعين فهو من حيث انه شبعان تخيلا هو الذي يكمل ليصير
شبعان وجودا فالشبعان تخيلا هو العلة الفاعلية كما يجعله
فاعلا تاما والشبعان وجودا هو الغاية المترتبة على الفعل فالاكل
صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين فعلم ان
العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل والغاية المترتبة على الفعل
ايضا مستخرج اليه بحسب الاستكمال فظهر ان تقسيم الغاية الى ما يكون في
نفس الفاعل كالفرح والى ما يكون في القابل والى ما يكون في غيرهما
كرضاء فلان غير مستقيم فان القسمين الآخرين يرجعان الى القسم
الاول وهو ما يكون في نفس الفاعل فان الباني للاثنين والمحصل
لرضاء الثاني يفعله لا لحصول الا لحصوله يعود الى نفسه سواء
كان المراد من الغاية ما يجعل الفاعل فاعلا او يترتب على الفعل
ترتبا ذاتيا وكذا تقسيم الآخر انه قد يكون الغاية ما
الى نفس ما ينتهي اليه الحركة وقد يكون غيره كما ذكرنا اذ لو
لا الاولوية او طلب فرح او انتفاع يعود الى النفس لم يتصور الحركة
الارادية ويمكن الجواب عن الآخر لا بما ذكره بعضهم من ان المراد
من الغاية في هذا التقسيم والتقسيم الآخر نهاية المترتبة على
الفعل اذ قد سبق ان الغاية بهذا المعنى ايضا يجب ان تعود
الى الفاعل ولو بحسب الظن اذا لم يكن عائق بل بان المراد منه

ان الغاية

تعميم

لا تنتهي

تعميم

203

ان الغاية بحسب الماهية اما نفس ما انتهت اليه الحركة او غيرها ثم اعلم
انه قد وجد في كلامهم ان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض والغايات
ويوجد كثيرا في السنتهم انه تعالى غاية الغايات وانه المبدأ والغاية
وفي الكلام الالهي الا الى الله تصير الامور وان الى ربك الرجعى الى غير ذلك
مما لا يعد ولا يحصى فان كان المراد من نفي التعليل عن فعله تعالى نفي
ذلك عنه كما هو غير ذاته فهو كذلك لما سبق من ان الفاعلية لا يتوقف
على غيره لكن لا يلزم من ذلك نفي الغاية والغرض عن فعله مطلقا
فلك ان تجعل علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته كما سيجيء علة غائية كما
صرح به فان قيل ما يقتضي فاعلية الفاعل فيجب ان يكون غير ذات الفاعل
ضرورة مغايرة المقتضي قلت كثيرا ما يطلقون الاقتضاء على المعنى
الاعم منه الذي هو مطلق عدم الانفكاك مسامحة اعتمادا على فهم المتدربين
في العلوم كيف ولم يقم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل يجب ان
يكون غير الغاية في الحقيقة فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية
ما لاجله الوجود سواء كان عين ذات الفاعل او غيره منها فانك
لو فرضت الغاية امرا قائما بذاته وكان ذلك الامر مصدرا لفعل ذاتي
لكان فاعلا وغاية والتي نفوها عن فعله تعالى هي ما يكون غير نفس ذاته
من كرامة او محمدة او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من
الامور التي يترتب على فعله تعالى من دون الالتفات اليها من جانب الفاعل
واما الغاية التي هي علمه بنظام الخير الذي هو عين ذاته واعيا له الى افادة

تام

وعرضا في الدكا

للمقتضي

الخير كما اشرنا اليه فهو مما ساق اليه الفحص والبرهان وشهدت عقول
الفحول واذهان الاكابر والاعيان وقد نص عليه الشيخ الرئيس في
التعليقات بقوله ولو ان انا نعرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات
ثم كان ينتظم الامور التي بعده على مثاله حتى كانت الامور على غاية
النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود لذاته الذي هو الكمال فان كان
واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضا الغاية والغرض انتهى ثم
نقول كما ان المبداء الاول غاية الاشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى
ان جميع الاشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال
بحسب ما يتصور في حقها فلكل منها عشق وشوق اليه اراديا كان او طبيعيا
والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشوق في جميع الموجودات
على تفاوت طبقاتهم وقد صرح الشيخ في عدة مواضع من كتبه بان
القوى الارضية كالنفوس والطبايع لا تحرك موادها لتحصيل ما تحتها
من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية
في تحريكها لموادها هي كونها على افضل ما يكون لها لتحصل لها التشبه
بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلا تفاوت انتهى
ومن ههنا يتفطن العارف اللبيب بان غاية جميع المحركات من القوى
العالية والسافلة في تحريكاتها هو الفاعل الاول من جهة الاشتياق
المحركة اليه دون ما تحتها فيكون غاية بهذا المعنى ايضا وبهذا
ظهر سر قولهم لولا عشق العالي لانطمس السافل ثم لا يخفى عليك ان فاعل

التسكين

التسكين كالطبيعة الارضية لفاعل التحريك من القوى السماوية وغيرهما في
ان مطلوبه ايضا ليس ما تحته في الوجود كالاين مثلا بل غايته ومطلوبه كونه
على افضل ما يمكن في حقه كما اشار اليه العارف بقوله حصلت السماء بدورانها
والارض برجحانها فان قلت الغائية والكائنات بحسب الحيثية متقدمة على
الفعل لكن يجب ان يكون بحسب الوجود متاخرة عنه مترتبة عليه فلو كان
الواجب تعالى فاعلا وغاية لزم ان يكون متقدما على وجود الممكنات
بالذات ومتاخرة عنها كذلك قلت تاخر الغاية عن الفعل وجودا
انما يكون اذا كانت من الكائنات واما اذا كانت من الكائنات
مما هو ارفع من الكون فلا يلزم بل الغائية في الابداعيات
تتقدم عليها علما ووجودا باعتبارين وفي الكائنات متاخرة
عنها وجودا وان تقدمت عليها علما فنقول الواجب تعالى اول
الاوايل من جهة كونه علة فاعلية لجميع الممكنات وعلة غائية
وغرضا لها وهو بعينه آخر الاواخر من جهة كونه غاية وفايدة
يقصده الاشياء وتتشوق اليه طبعا وارادة لانه الخير المحض
والمعشوق الحقيقي فمصحح الاعتبار الاول نفس ذاته بذاته ومصحح الاعتبار
الثاني صدور الاشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضي حفظ الكمالات
الاولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية للتشبه
بمبدائها بقدر الامكان وقد علمت الفرق بين الغاية الذاتية
والعرضية فان قلت لما ثبت ان كل فاعل يفعل لغرض غير ذاته

فهو فقير الى ذلك الغير يستفيض يحتاج الى ما يستكمل به والمكمل
يجب ان يكون اشرف واعلى منه فغرض الفاعل يجب ان يكون
ما هو فوقه والا كان بحسب الظن فليس للفاعل غرض فيما دونه ولا
قصد صادق لاجل معلوله والا لكان ما يقصد معطيا لوجود
ما هو اكمل منه وهو محال ولكنا نرى تحقق بعض المعلولات على
حسب ما يقصده قاصد لحصول الصحة من قصد الطبيب في
معالجة شخص وتدبيره اياه لحصول صحة فقد استفيدت الصحة
من قصده اياها وكونها غرضا له في تدبيره قلت قصد الطبيب وتدبيره
ليس مفيد الصحة من قصده بل انما يفيدها مبدأ اجل من الطبيب في
قصده وهو واهب الخيرات على المواد حين استعدادها
والقصد مطلقا مما يهيئ المادة لا غير والمفيد دائما ارفع من
القاصد والقاصد يكون فاعلا بالعرض لا بالذات فان
قلت كثيرا ما يقع القصد الى ما هو اخس من القاصد قلت
نعم ولكنه اما على سبيل الغلط والخطاء واما لان الفاعل
وان كان في ذاته جوهرا رفيعا اشرف مما قصده ولكن
بحسب مخالطة المواد وقواها التي هي في الحقيقة توجب القصد الى
الغرض الخسيس يكون المقصد اشرف منه فان قلت اذا
لم يكن للواجب غرض في الممكنات وقصد الى منافعها فكيف
حصل منه الوجود على غاية الاتقان ونهاية من التدبير
الاتقان

والاحكام

205

والاحكام وليس للاحوال الكائنات العجيبة والمنافع الحسنة الحاصلة
في اجزاء العالم على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر للمتأمل
في آيات الآفاق والانفس ومنافعها التي بعضها بيّنة وبعضها
مبيّنة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للاحساس
ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر ومؤخره للتذكر والحنجرة
للصوت والخيشوم للاستنشاق والاسنان للمضغ والرئة
للتنفس والبدن للنفس والنفس لمعرفة الباري جل ذكره الى غير
ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب
سيما الشمس والقمر مما لا يفي بذكره الالسنة والاوراق قلت اولا
نعم وان لم يكن في فعله غاية غير ذاته ولا لمية مصلحة من المنافع و
المصالح التي نعلمها او لا نعلمها وهو اكثر بكثير مما نعلمه لكن ذاته ذات
لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغي وابلغ ما يمكن من المصالح
سواء كانت ضرورية كوجود العقل للانسان ووجود النبي او
غير ضرورية ولكنها مستحسنة كانبات الشعر على الحاجبين وتقعير
الاخمص من القدمين ومع ذلك فانه عالم بكل خفي وجلي لا يعزب
عن علمه شيء كما سيجيء كيف وعناية كل علة لما بعدها كما مر تستلزمها
هذا السبيل من انها لا يجوز ان تعمل عملا لما هو دونها الا ان تستكمل
بمعلولها الا بالعرض ولا ان تقصد فعلا لاجل المعلول والا لكانت
تتعلم وترضى به فكما ان الاجسام الطبيعية من الماء والنار والشمس والقمر

المجلدات

للامة

انما تفعل افاعيلها بالتبريد والتسخين والتنوير لحفظ كمالاتها لا لانتفاع
الغير ولكن يلزمها انتفاع الغير من باب الترشح كما قيل وللارض
من كاس الكرام نصيب وكذا مقصود ملكوت السموات في تحريكها لنفسها هو
نظام العالم السفلي بل ما وراءها من طاعة المبدع والتشبه بالخير الاقصى
ولكن يترشح منها نظام ما دونها على ما قيل في الفرس رباعي

عالم بخروش لا اله الا هوست / غافل بگمان که دشمن هست یا دوست
دریای محیط خویش موجی دارد / خس پندارد که این کشاکش با اوست

فالواجب تعالى ايضا يلزم تعقله لذاته هو الذي هو مبدأ لكل جزو كما
حصول الممكنات على الوجه الاتم والنظام الاقوم فهذه اللوازم
هي غايات عرضية ان اريد بالغاية ما يقتضي فاعلية الفاعل
وذاتية ان اريد بها ما يترتب على الفعل ترتبا ذاتيا لا عرضيا
كوجود مبادي الشر وغيرها في الطبايع الهيولانية فان قلت هذه
اللوازم مع طرو ما بها التي هي كون تلك المبادي على كمالاتها الاقصى
فهل يجب ان تكون متصورة لتلك المبادي اما تصورا بالذات
او بالعرض مع ان المبادي بعضها طبايع جسمانية لا شعور لها
اصلا بما يتوجه اليه قلت نفي الشعور منها مطلقا مما لا سبيل لنا
~~مطلقا مما لا سبيل~~ اليه بل الفحص والبرهان يوجبان انه فان
الطبيعة لو لم يكن لها في افاعيلها مقتضى ذاتي لها فعلية
بالذات واذا لم يكن لمقتضيها وجود الا بحسب الخارج فله نحو من الثبوت

اولا

اولا وهو مستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل القصد
والروية بل الحق عدمه كما في القرآن المجيد وان من شيء الا
يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت فقد استدل
من جهة احكام الفعل والغاية على روية الفاعل وقصده
فكيف لا يكون افاعيل المبادي الذاتية على سبيل القصد
والروية قلت هذا نحو من الاستدلال يحسن به مخاطبة الجمهور
ممن قصرت افهامهم عن ادراك الغايات الحقيقية ومباديها
فقدر ان لكل فعل غاية وثمرة سواء كان مع الروية او بدونها
هذا فقد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدأ الاول
هو الذي منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود وانكشف انه هو
الغاية القصوى بالمعنيين كما انه الفاعل والعلة الغائية
للكل والفرق بين المعنيين بوجهين احدهما بحسب الذاتية والعرضية
والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره فهو الاول
بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه اولا الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد
وهو الاخر بالاضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين
من منزل الى منزل الى ان يقع الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك
اخر السفر فهو اخر في المشاهدة اول في الوجود والله عز وجل حيث
انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثاني قال كنت كنزا مخفيا فاحببت
ان اعرف قوله تعالى انه غاية القصوى لوجود هذا العالم معروفا كما

انه الفاعل والعلة الغائية له موجودا كما قلنا على المخصص

المتوسط بقوله لولاك لما خلقت الافلاك فالغاية الاخيرة بالمعاني

الثلثة لوجود العالم انما هي وجوده نعم ولقائه الآخرة لذلك

بنى العالم ولاجله نظم نظم النظام واليه ينساق الوجود الى ان

تصير الامور ثم اعلم ان المصنف ذكر من احكام العلة مسئلتين

ان العلة الفاعلية متى كانت بسيطة لا تركيب فيها اصلا سواء

كان بحسب الخارج او بحسب العقل فاذا كانت ذاتها بحسب حقيقتها البسيطة

علة لشيء كانت المحض علة ذلك الشيء بحيث لا يمكن تحليلها

الى ذات وعلة ليكون عليتها لا بنفسها من حيث هي بل بصفة

زايدة او شرط او غاية او وقت فلا يكون المبدأ المستقل

مركبا فالمراد من الفاعل البسيط ان حقيقته التي بها تتجوهر ذاته

هي بعينها كونه مبدأ لغيره وليس ينقسم الى شيئين باحدهما

تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر عنه كما ان لنا شيئين

نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صفة الكتابة فاذا

كانت العلة بسيطة بهذا المعنى استحال ان يصدر عنها اكثر

الواحد لان ما يصدر عنه اثنان فهو مركب لان كونه بحيث

يصدر عنه هذا الاثر غير كونه بحيث يصدر عنه ذلك الاثر

لامكان انفكاك كل منهما عن الآخر وهذا القدر كاف

في المطلوب على ما حققناه ولا حاجة الى قوله فمجموع هوين المفهو

واحدهما الكائن داخلا في ذاته ذلك المصدر لزم التركيب في ذاته بوجه

الوجوه والكائنان خارجين حين كانت الذات مصدر اليهما اي للمفهومين

لا لم يكن الذات وحدها مصدرا لهذا المفهوم غير كونه مصدر الذ

ونقل اليهما فيفتقر لا محالة لامتناع التسلسل الى ما يوجب التركيب والكثرة في الذات

والتفصيل ان يقال كلاهما خارجان او داخلان او عينان او احدهما

خارج والآخر داخل او عين او احدهما عين والآخر داخل فالحصر

في ستة واللازم من الاول والخامس التسلسل ومن الثاني والسادس

ومن الثالث ان يكون لامر بسيط ماهيتان مختلفتان ومن الرابع

التسلسل والتركيب واياك ان تفهم من لفظ المصدرية وامثالها

الامر الاعتباري الاضافي الذي لا يتحقق الا بعد شيئين لظهوران

الكلام فيها بل كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول فانه لا بد ان

يكون للعلة خصوصية بحسبها يصدر عنها المعلول المعين دون غيره

التي يعبر عنها تارة بالصدور وتارة بالمصدرية وطورا بكون

العلة بحيث يجب عنها المعلول وذلك لضيق الكلام عما هو المرام حتى ان

الخصوصية ايضا لا يراد بها المعنى الاضافي بل امر مخصوص له

ارتباط وتعلق بالمعلول المخصوص ولا شك في كونه موجودا ومتقدما

على المعلول المتقدم على الاضافة العارضة لها وح يندفع الايراد على

الحجة المذكورة تارة بان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان

فلا يلزم ان يكون معلولا او جزءا من الفاعل وتارة بان المصدرية

لو كانت متحققة في الخارج [illegible] على واحدا محضا في شيء من الصور
اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته
الحقيقية وتارة بانه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها
فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان مصدريته عن الواجب شيء فان صدر
ح بعد ما يكون خارجا لا يجوز ان يكون معلولا للواجب صادرا عنه
فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل وذلك لانك قد علمت ان
المراد من الصدور والمصدرية امر حقيقي وهو كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وكلامنا فيه لا في المعنى الاضافي الذي يعرض لهما اخيرا
ويكفي في تحقق ذلك الامر نفس شيء واحد هو العلة واعترض ايضا بانه
لو صح هذا الدليل لزم ان لا يسلب عن الواحد اشياء كثيرة كسلب الحجر
والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد
بالقيام والقعود وان لا يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم للحركة والسواد
لان مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم
اما التركيب او التسلسل والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصافه به
وكذا قابليته له لا يلحق الواحد الا بعد ان يستدعي كثرة يلحقها ثبوت باعتبارات
مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب ومسلوب عنه متقدما به ولا يكفي
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة ولا يكفي
صفة والقابلية الى قابل ومقبول بخلاف الصدور بالمعنى المذكور اذ
يكفي فيه نفس ذات العلة المتقدمة فاذا صدر عنها شيء واحد لم يلزم تعدد

لم

لم يجز في قول ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية
ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى
فتلك الخصوصية حالة تعرض لذاتها فلزوم تعدد الجهات
انما يكون عند تكثر المعلولات واما عند صدور الواحد
فلا يلزم ذلك بل قد يكون ذات العلة نفس الخصوصية وكتب
الشيخ الرئيس الى بهمنيار لما طلب عنه البرهان على هذا المطلب
لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا لا
ولما ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين قال الامام الرازي في المباحث المشرقية
نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور ما ليس ا اعني صدور ب كما ان الجسم
قد قبل الحركة وما ليس بحركة ولا يلزم التناقض من ذلك وكذا
فيما قالوه والشيخ قد نص على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله وليس قولنا
ان في الخمر رائحة هو قولنا فيه رائحة وفيه ما ليس برائحة فان في الاول
القول لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان قال ومثل هذا الكلام
في السقوط اظهر من ان يخفى على ضعفاء العقول فلا ادري كيف
اشتبه على الذين يدعون الكياسة والعجب انه يفني عمره في تعليم
المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثم لما جاء
الى المطلب الاشرف اعرض عن استعماله حتى وقع في الغلط الذي
يضحك منه الصبيان اقول ان ما ذكره يدل دلالة واضحة على ان
هذا الجليل القدر ما تصور معنى الواحد وكونه مصدر الشيء وان مثله كما

قال الشيخ فيمن ادعى التكلم بالمنطق مع قدوة الحكماء ارسطاطاليس و
هو د[illegible] و اصغر ان هذا الرجل تمنطق على المشائين فهو اذا
تمنطق على مثل الشيخ الرئيس افضل الفلاسفة اليس ذلك غيا
وضلالا وجهلا وسفاهة فانا قد قررنا ان المصدرية
المذكورة نفس ماهية العلة البسيطة والماهية من حيث هي لا هي فاذا كان
البسيط الحقيقي مصدرا لا مثلا ولما ليس الا كانت مصدريته لما
ليس غير مصدريته لا التي هي نفس ذاته فيكون ذاته غير ذاته
قال العلامة الدواني في تتميم كلام الشيخ ان صدور لا ا ليس صدورا
فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فقد اتصف بلا صدور ا
فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا
ومن حيثية اخرى بلا صدوره عن غير تناقض اما اذا لم يكن له الا
حيثية واحدة لم يصح ان يتصف بها للزوم التناقض وتفصيله
ان اتصاف الشيء بامر هو لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف
بذلك الشيء لا يتصف بالاخر فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة وفيه
بحث اما اولا فلان اجتماع النقيضين في ذات واحدة مستحيل
سواء كان من جهتين او من جهة واحدة وشروط التناقض وحدات
مشهورة ولم يشترط احد في التناقض كون الموضوع واحدا
حقيقيا واما ثانيا فلا تناقض باجتماع كل مفهومين متنافيين
كالسواد والحركة في موضوع واحد كالجسم من جهة واحدة لجريان

الرئيس

يعني البسيط

خلاصه

خلاصة الدليل فيه فيلزم كون الاتصاف بهما تناقضا ولم ينقل
به احد واما ثالثا فلان النقائض لمعاني المصدرية والروابط من
المفهومات التي هي من شانها الحمل على الذوات اشتقاقا
ومواطاة انما تعتبر بحسب هو الحمل فنقيض صدور الشيء عن العلة
رفع صدوره عنها لا لا صدوره كما ان نقيض وجود الشيء اي كونه
موجودا عدمه لا لا وجوده والا لكان كل من اللاصدور واللاوجود
نقيضا لنفس الصدور والوجود لكن لا ضير في اتصاف الموضوع
بهما على هذا الوجه لانهما ليسا بنقيضين بحسب الحمل المذكور اقول لا
يخفى على البصير الحاذق والذكي المحقق ان هذا غير وارد على ما
حررنا به الحجة وحققنا به الصدور من انه ليس المراد منه المعنى الاضافي
المصدري بل هو عبارة عن نفس ذات العلة البسيطة ثم انه قد
عورضت الحجتان المذكورتان بوجوه الاول ان كل ما يصدر عن العلة
فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما معلول فيكون
الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نسلم كون
الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما تحقق من ان زيادته عليها
بحسب التصور فقط ولو سلم فلا نسلم ان كلا منهما معلول بل المعلول
اما على راي المشائين فهو الوجود او اتصاف الماهية به واما على راي
الرواقيين فهو الماهية لا غير الثاني انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث

ومثلهم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم من كل موجودين
فرضا ان يكون بينهما علاقة العلية والمعلولية ويلزم منه امتناع
وجود الافراد لنوع واحد لعدم اولوية علية بعض الافراد لبعض اخر دون
غيره في المتواطي وجميع ذلك ظ البطلان واجيب بان ذلك انما
يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات في
الاعتبارات على ما سبق بيانه ولما كانت هذه الجهات والاعتبارات
ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة
الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات الكثيرة فذات الواجب لكثرة يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل
بعض معلولاته واسطة في ذلك و يحكم بان الصادر الاول عنه العقل
ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا
الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير ضرورة
اقتضاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد
ثبوته اليها للزوم الدور وان قلت ان النقطة التي هي مركز الدائرة
مبدا محاذياتها للنقط المفروضة على المحيط والجواب ان المحاذاة
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم
فمحاذات النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة فان
فلا يكون فاعلا للمحاذيات على ما هو المتنازع فيه ولو سلم فاختلاف

الحيثيات

الرابع الحيثيات ظاهر لا يقال ان الوحدة اذا اخذت مع وحدة
اخرى حصلت الاثنينية لتلك الجملة ثم اذا اخذت مع وحدة اخرى حصلت
الثلاثية في الاخرى فيلزم من تغاير المجموعين ان يكون الوحدة
المأخوذة فيهما اشتين اقول هذا في السخافة والوهن بمنزلة التالي جمعا
بل اسخف واوهن منه كما لا يخفى والاشتغال بجواب امثال هذه
الشبهات تضيع للاوقات من دون فائدة فان قائلها
اما ان لا يقدر على ادراك كون البسيط بجهة باطلة فاعلا
لشيء فضلا عن اثباته او نفيه او لغلبة على طبيعته الجدال
والمرا اجتنابا للتترفع والرياسة والكار للفلسفة تقربا الى الجهلة
المسئلة الثانية ما اشار اليها بقوله ونقول ايضا ان المعلول
يجب وجوده عند وجود علته التامة اعني تحقق جملة
ما يحتاج اليه في تحققه والمراد به الامر الذي لا يخرج عنه شيء
يتوقف عليه المعلول فالتفسير شامل للعلة البسيطة لا يقال
الامكان شرط هو في تاثير العلة فلا يتحقق علة بسيطة لانا
نقول ان الامكان ما خوذ في جانب المعلول لانه من مصححات
المعلولية فما لم يأخذ شيئا ممكنا لم يطلب له علة لان ذلك عين اعتراف
بتركيب العلة فان اجزاء المعلول اجزاء للعلة التامة بل لانا
نقول الامكان من الامور العقلية التي لا تحصل لها في نفس
الامر فانه عبارة عن كون الشيء بحسب ماهيته لا يقتضي الوجود و

لا العدم فنفس ذات الممكن كافية في صدق هذا المعنى السلبي ولا شك
ان الصادر عن الفاعل ليس الا ذات المعلول والامكان ينتزع منه
كالشيئية ونظايرها لا الذات وصفة الامكان كما انه ليس الصادر عنه
مجموع الذات والشيئية والمعلومية والمباينة للعلة مع ان جهة
معتبرة في المعلول بمعنى ان ما لا يكون شيئا ولا مفهوما ولا مباينا
للعلة لا يمكن صدوره عنها لكن هذه امور عقلية لا تتوقف وجود
المعلول عليها لانه لو لم يكن واجب الوجود فاما ان يكون ممتنع
الوجود وهو محال والا لما وجد والمقدر وجوده والا لم يكن له علة
علة او ممكن الوجود فلا يخ اما ان يتساوى جانبا وجوده وعدمه
فيكون حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلم يكن ما فرض تمام العلة تمام
فلا يكون جملة الامور المعتبرة في وجوده حاصلة وقد فرضناه حاصلة
هذا خلف واما ان يترجح احد الجانبين من غير ان يصل الى رتبة
الوجوب وهو يستلزم مرجوحية مقابله المستدعية لامتناعه المستلزم
لوجوب ذلك الطرف فان قلت هذا منقوض اما اجمالا فلانه
لو صح ما ذكرتم لزم وجوب احد طرفي الممكن لان احدهما مساو للآخر
يستلزم استحالة الآخر لاستحالة وقوع احد المتساويين من دون
مرجح واستحالته مستلزمة لوجوب ذلك الطرف واما تفصيلا
فلانا لا نسلم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف
الآخر والسند ان كلا الطرفين ممتنع في صورة التساوي قلت اما

في الاول فان معنى الامكان الذاتي ليس الا تساوي نسبتي الوجود والعدم
في الواقع لامتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما في نفس الامر بل
الممكن لا يكون فيهما الا مع احد الطرفين والامكان كما اشرنا
اليه اعتبار عقلي بحسب بعض مراتب الماهية الامكانية اي اعتبارها
من حيث هي من دون امر معها وهذه الحالة للماهية اي لا استحقاقها للوجود ١٢ اعتبار
والعدم التي يعبر عنها بالامكان ليس ثابتة لها في نفس الامر بل في
مرتبة الماهية الملحوظة لذاتها مع قطع النظر عن علتها وان كانت هذه
المرتبة ايضا من مراتب نفس الامر لكن الواقع اوسع من تلك المرتبة والامكان
مفهوم سلبي وتحقق السلب في مرتبة من الواقع لا يوجب تحققه فيه والحاصل
ان الممكن بوصف الامكان غير موجود في الواقع فاندفع النقض لان
مادته غير متحققة واما في الثاني فلان امتناع طرف لو لم يستلزم وجوب
الطرف الآخر لكان جايز الارتفاع فيلزم اما ارتفاع النقيضين ان
وقع ارتفاعه او جوازه ان لم يقع مع كونه جايزا وكلاهما مستحيلان
لان امكان المستحيل مستحيل كوقوعه فبان ان المعلول يجب وجوده
عند تحقق العلة التامة وهذا الوجوب الخاص للمعلول هو الوجوب بالغير
فلا ينافي الامكان الذاتي المنافي للوجوب بالذات فيكون واجبا
لغيره ممكنا بالذات بل الواجب لغيره لا يحتمل الا ان يكون ممكنا
بالذات لانا لو اعتبرنا ماهية من حيث هي هي لا تجب لها الوجود
والا لزم كونه واجبا بنفسه وبغيره فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول

واجد تشخص وتحصيل الحاصل ولا العدم والا لزم اما تخلف مقتضى الذات
واما اجتماع النقيضين فقد ظهر من هذا ان من خواص الممكن صدق قسيميه
بالشرائط فان كلا من الواجب بالذات والممتنع بالذات لا يجوز ان
يجب ويمتنع بالغير كما علمت ولا ان الممكن بالغير ايضا لاستلزامه اما توارد
العلتين او التناقض او تخلف مقتضى الذات هداية يزول بها ما غلب
على اوهام العوام من ان تاثير العلة لا يجوز ان يكون حال وجود الاثر
والا يلزم تحصيل الحاصل كون الشيء موجودا لا ينافي تاثير العلة الفاعلية
فيه لان الشيء اذا كان معدوما لم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها
مفيدة لوجوده حالة العدم او حال الوجود او في الحالتين جميعا والاول لزم
اجتماع الوجود والعدم معا فاذن يفيد وجوده حالة وجوده المفاد
العلة ولا يلزم تحصيل الحاصل بالمعنى الذي هو محال فان تحصيل الحاصل
بنفس ذلك التحصيل ليس بمستحيل انما المستحيل تحصيل الحاصل بتحصيل آخر غير الذي
انه حاصل به ابتداء اعلم انك لما تفطنت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات
التاثير وجد واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علة وعدمه الى عدم
علة ظهر ان العلة التامة لطرفي الممكن اعني وجوده وعدمه اللاحق
فبعدمها اللاحق فظهر ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع
الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض
في قول من ان الفاعل قد يتقدم على المعلول فليس المراد منه الفاعل
بما هو فاعل بل ذاته باعتبار آخر غير الجهة التي بها يكون فاعلا او للغلط

الذي

الذي نشأ من الاوهام العامة في عدم وجوب كون العلة مع المعلول حيث
وجدوا الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة بعد النار انما نشأ من
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات فان البناء حركاته علة لحركات اللبنات
وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع مادة وذلك الاجتماع علة لشكل ثم
ذلك الشكل مما يوجبه طبيعة اللبن من الثبات على نحو من الاجتماع وكذا
الاب علة لحركة المني الى الرحم واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فعلته
واهب الصور وكذا النار ليست علة للسخونة بل لان يبطل البرودة
المانعة لحصول السخونة فاما حصول السخونة في الماء واستحالته الى
النار فبالفاعل على الذي يكسو العناصر صورها وقد تبين
ان علة كل جسم امر عقلي بالضرورة كما اشير اليه في مبحث التلازم
بين الهيولى والصورة وكيف يكون نار علة لوجود نار ولا نار
احق بالتقدم من نار اخرى وبالجملة كل نوع متفق الافراد في المعنى
النوعي لم يكن لها بد من وجود علة خارجة من النوع فقد ثبت
ان العلل السابقة ليست عللا بالذات فهي معدات ومخصصات و
وبالجملة علل بالعرض فالفاعل بالحقيقة مبدأ الوجود ومفيده
كما في عرف الالهيين واما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات
مما لا يفيد وجودا غير التحريك فقد دريت انها معدة وليست
علة بالذات فالجسم لاشتماله على الهيولى التي هي محض
القوة والامكان لا يكون علة للوجود والتحصيل وكذا

اذ لا وجود لهما من دون الهيولى والايجاد موقوف على الوجود
فلو كان الجسم او صورته علة لوجود شيء لكان العدم مفيدا للوجود
فلا استقلال لهذه الاشياء في الايجاد بل الحق ان نسبة الايجاد
اليها لو صحت فهي تكون لاجل انها علويا وانما هي روابط للوجود و
مصححات وشرايط ومعدات ولما ثبت ان حظ العلة من الوجود
يجب ان يكون اوكد من المعلول فالعرض لضعف وجوده لا يكون علة
لوجود الجوهر ولا المركب علة للبسيط لتقدم البسيط عليه فلا يكون الجسم
علة لعقل ونفس ولا المحسوس علة للمعقول ولا المتعلق علة للمفارق
فهذا ما استقر اليه رايي وقد استقر من الفلاسفة الاقدمين ان المبدأ الحكماء
في الوجود مطلقا هو الواجب تعالى والفيض كله من عنده وهذه الوسائط
والكائنات عقولا فعالة كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها
في ان يصدر الكثرة عنه تعالى فلا دخل لها في الايجاد بل في الاعداد
وربما استدل عليه بعضهم بما حاصله ان الذي هو بالقوة سواء كان
عقلا او جسما لا يفيد وجودا اصلا والا لكان للعدم الذي هو القوة
اشتراك في اخراج الشيء من القوة الى الفعل فيكون العدم جزء
علة الوجود وهو محال وهذه الحجة وان استحسنها القوم لكن يرد
عليه امور احدها ان الامكان المعبر عنه بالقوة والكان امرا
ثابتا للممكن الموجود باعتبار ذاته لكنه غير ثابت له في نفس الامر
ما الثابت له فيها هو الفعلية والوجوب بتحصيل الفاعل اياه

فيرد

وهذا الاعتبار والكائن في مرتبة من مراتب الواقع لكن لا يجب اتصاف
الموجود به في الواقع على ما علمت ان الواقع اوسع من تلك المرتبة
وثانيها انه سلمنا كون الامكان صفة ثابتة للممكن في الواقع
لكن لا يلزم من ذلك انه اذا كان فاعلا لشيء يكون فاعلا له
بحيثية كونه ممكنا بل الفاعلية له من جهة وجوده كما ان ثبوت
اللونية للحيوان مثلا لا مدخل له في تحريكه واحساسه ولو سلم ان
فاعليته لا يحصل الا بامكانه لكن لا يلزم كونه جزءا للمفيد للوجود
بل ربما يكون شرطا وخارجا كما ان مدخلية الهيولى في تأثير
الصورة عند من يجوز ان يكون لها تأثيرا انما هي لتعين وضع
الصورة وتخصيص اثرها بها لا ان يكون المادة هي الفاعلة
القريبة كيف ولو لم يكن عندهم مدخلية للامكان ولو شرطا
لانتقضت قاعدتهم في صدور الافلاك عن العقول بواسطة جهة
الامكان والكائن صفة ثابتة للممكن لكن ليس ذات الممكن وحقيقته
محض حيثية الامكان حتى لا يكون لها حيثية اخرى سوى كونها ممكنا
وخصوصا عند مشائي القائلين بان الوجودات العارضة لها
حقائق متخالفة الذوات المشتركة في مفهوم شامل عرضي لها فكيف
فكيف يلزم ان نفي وساطة الوجود فلا يمكن التمسك في اثبات
هذا المطلب الشريف بتلك الحجة الضعيفة واما ما ذكره صاحب
الاشراق في الهياكل لقوله والجواهر العقلية والكائنات فعالة الا

في نفي وساطة الامكان

النور القاهر

انها وسايط جود الاول وهو الفاعل وكما ان النور بعود
لا يمكن الوسايط لو فور فيضه وكمال قوته وفي حكمة الاشراق
بقوله وكالم يتصور استقلال النور الناقص بتاثيره في مشهد نور بقهره مع
دون غلبة التام عليه في نفس ذلك التاثير فنور الانوار هو الفاعل لـ
كل واسطة والمحصل فعلها والقايم على كل فيض فهو اطلاق فعله مطلق
مع الواسطة دون الواسطة ليس شان ليس فيه شانية في القوة والكمال
والمناسبة اقوى من الحجة السابقة عند العالم بقواعد حكماء
الاقدمين بل يمكن تتميمه بقواعد اشراقية لكن بحسب ظاهر الامر فلا
لا يجوز التعويل عليه والاكتفاء به في اسلوب المباحثة والمناظرة
بفضل السرور حمده برهان حكم على هذا المقصد الزنيف اوردته في كتابنا
المسمى بالحكمة المتعالية فصل في الجوهر والعرض كل موجود فاما ان
يكون مختصا بشيء ساريا فيه اي مبتوتا بالنقص او لا يكون
فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى الساري حالا والمسرى
فيه محلا وقد فصلنا الكلام في نفس الحلول فتذكره ولا بد ان
يكون لاحدهما حاجة الى صاحبه في الوجود والا لامتنع الحلول
بالبديهة فلا يخ اما ان يكون المحل محتاجا في الوجود الى الحال فيسمى
المحل هيولى والحال صورة او بالعكس فيسمى المحل موضوعا والحال
عرضا وبما قررناه من تقييد الحاجة بالوجود اندفع ما قال السيد
سب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين وهما الهيولى

والصورة

214

والصورة او من طرف الحال فقط وهو العرض ومحله موضوع ثم ان
الموضوع اخص مطلقا من المحل كالعرض من الحال ومن وجه من الحال
كالنوع من المحل وبين الموضوع والعرض مباينة كلية ان اريد بالموضوع الحال كما
المحل الذي يقوم بنفسه كما فسره بعضهم وجزئية ان اريد به المحل المستغني عن
خرج من التقسيم قال بعض الشارحين الجوهر غير خارج من التقسيم مع ان الفصل
معقول به ويلزم التكرار في ذكر الهيولى والصورة كما يجيء اقول ما ذكر
اولا انما هو تقسيم الموجود الى الحال والمحل والمدعى فيه بيان اقسامهما الاولية
واما ما ذكره بعد ذلك فهو لبيان مفهوم الجوهر والعرض واقسامهما الاولية
ولكن الهيولى والصورة تارة من اقسام المحل والحال وطورا اخر من اقسام
الجوهر مما لا محذور فيه اذ يجوز ان يكون شيء واحد قسما لامور كثيرة
بحسب اختلاف اطوار القسمة واذا ثبت هذا فنقول الجوهر هو الماهية التي
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع واعلم ان لفظة في ولكانت
مستعملة في معان كثيرة اما بالاشتراك او بالاستعارة التشبيهية كما يقال
في المكان وفي الزمان وفي الحقيقة وفي العرض وفي الغاية وفي الكل وفي
الكل الى غير ذلك من الصور الا انهم يعنون بها في قولهم لا في الموضوع
في تعريف الجوهر وفي الموضوع في تعريف العرض الاختصاص الناعت بالمعنى
الذي ذكرناه فلا حاجة الى تمييز يخرجه عن المشاركات فيها وضع لاجله لفظة في
كالشيوع والمجامعة بالكلية لاخراج كون الخاص في العام كالانسان في
الحيوان عن الكاين في الموضوع لئلا يكونهم عن حد الجوهر وداخلا في العرض

الذاتي خارجا

عند ما لم يذكر ذلك القيد وكذا الكلام في اخراج كون الشيء في زمان او مكان
وكعدم جواز الانتقال للامتياز لئلا يلزم خروج الكاين في المكان و الحيز وغيره
عن حد الجوهر وذلك لان اللفظ اذا كان مشتركا لم يكف ما ذكر من القيود فاصلا
معنويا بل قرائن لفظية او معنوية وذلك لانه غير محتاج الى المجاز معنوي
بل اللفظ ينصرف الى معناه المراد بقرينة لفظية او معنوية من ذكر مثل
القيود في تعريف الجوهر او العرض نفيا او اثباتا فكانه اراد ... موجود في الموضوع
لو كان مشتركا معنويا بين هذه الاشياء لكانت هذه القيود غير
الموضوع عن المشاركات فتامل لا يقال يجمع الكل الاشتمال والاحاطة
فيكون مشتركا معنويا لانا نقول يرجع الكلام الى الاشتمال والاحاطة والظرفية و
لا شك ان ظرفية الزمان ليس بمعنى ظرفية الكوز للماء وكون الشيء في
وكون الحركة في الشيء وح اي حين ايراد لفظ الماهية في تعريفه يخرج عنه
واجب الوجود اذ ليس له وراء الوجود ماهية ... ماهية ما تكون
غير الوجود او ما يوجد الكلية فيه وقد علمت في صدر الكتاب ان الصور العقلية
للانواع الجوهرية جواهر وان كانت ... اضا قايمة بالذهن بحسب خصوص
هذا النحو من الوجود لصدق مفهوم الجوهر ... القايلين بحصول
حقايق الاشياء في الذهن دون امثالها واشباحها واما عند القائلين
بالامثال والاشباح فلا يكون تلك الصور ... فقط موجودة
بوجود خارجي كساير الاعراض القايمة بالنفس واما الجواهر فهو الموجود
في الخارج في موضوع قيل الانسان يقال هي الماهية التي اذا وجدت في الخارج
لكانت

لكانت في موضوع فلئلا يلزم كون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وعرضا
معا كما التزمه بعضهم اقول لا استبعاد في كون الشيء الواحد جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا وايضا اندراج شيء واحد تحت مقولتين بان
يكون ... احدهما عليه بالذات وصدق الآخر عليه بالعرض
مما لا فساد فيه ولا بطلان فكما ان الانسان في الخارج مندرج تحت
مقولة الجوهر بالذات وتحت مقولة الكم والكيف والاين وغيرها
بالعرض لذلك الامر الحاصل منه في الذهن مندرج تحت مقولة
الكيف بالذات ومتحد مع حقيقة جوهرية اتحادا عرضيا فيكون
مندرجا تحت مقولة الجوهر بالعرض فيكون شيء واحد جوهرا و
كيفا من جهتين ويكون قد حصل ماهية الجوهر في الذهن من دون
انقلابه الى الكيف كما ارتكبه السيد السند ومن غير ارتكاب ما
... ان اطلاق العلم الكيف على الصورة
النفسانية من باب التجوز والتشبيه ولعل هذا اجود ... في زيادة
دفع الاشكالات الواردة على القول بالوجود الذهني و
تفصيل المقام مع التحفظ على قاعدة انحفاظ الذاتيات مع
تبدل الوجودات انا نقول ان للنفس الانسانية قوة انتزاع
المعقولات الكلية عن الاعيان الخارجية ولا شك انها عند انتزاع
هذا المعقول المنتزع يتاثر بكيفية نفسانية هي علمها ... قالوا
اذا فتشنا حالنا عند التعقل لم نجد الا هذه الصورة العقلية ...

النفسانية هي هذه الصورة العقلية فهي قائمة بها ناعتة بها فلذا فسر العلم
بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ولما دل الدليل على انه يحصل الحقائق
العينية من حيث وجودها العيني في الذهن صرحوا بان العلم لكل مقولة من
تلك المقولة فاستشكل عليه الامر واشتبه الحق وانبعث الاشكالات المشهورة
المسطورة في الكتب الحكمية والكلامية كما لا يخفى على المتتبع وتحقيق الحق فيه انه كما يوجد في
الخارج شخص كزيد ويوجد معه صفاته واعراضه كالابيض والضاحك والكاتب
وغيرها فهي موجودات بوجود زيد فان في الخارج ما هو زيد بعينه الابيض
والضاحك والكاتب ولا يلزم من اندراج زيد تحت الجوهر بالذات وكون
الجوهر ذاتيا له ان يكون ذاتيا لتلك المفهومات ايضا فكذلك
الموجود الذهني فان من جملة الحقائق الكلية العلم وهو من انواع
مقولة الكيف بالذات واذا وجد فرد منه في الذهن فانما يتعين ذلك
الفرد بان يتحد بحقيقة المعلوم كما ان الجسم انما يوجد في الخارج اذا كان
فيه متكمما متشكلا متحيزا وبها يتعين حقيقة هذا الجسم كذلك العلم انما
يوجد فيه فرد منه في الخارج اذا اتحد بحقيقة المعلوم فكان العلم جنس
القريب والكيف جنسه البعيد وتعينه وتحصله بانضمام الحقيقة المطابقة
المعلومة اليه واتحاده معه بحيث يكون في الواقع ذاتا واحدة
لها فهذه الذات الواحدة علم من حيث جنسها القريب وكيف من
حيث جنسها البعيد ومن مقولة العلم المعلوم من حيث تحصلها
تعينها كما ان زيدا في الخارج حيوان من حيث جنسه القريب وجوهر من

جنس البعيد ومن مقولة الكم والكيف وغيرها من حيث وجوده وتشخصه
فاتحاد المعلوم معها اتحاد العرض مع المعروض فصح ان العلم من مقولة
الكيف والكيف ذاتي له من حيث انه علم وهو في الواقع عين حقيقة
وعلى هذا لا يتوجه الاشكال بان العلم لكونه من صفات النفس وجب
ان يكون من مقولة الكيف ومن حيث ان حقيقة المعلوم وجدت في
الذهن يجب ان يكون من مقولة المعلوم فيلزم ان يكون حقيقة
واحدة من مقولتين وكذلك سائر الاشكالات من لزوم كون الذهن
متصفا بالحرارة والبرودة واجتماع الضدين واتصاف النفس
بصفات الاجسام وحصول السموات لعظمتها عند تعقلها كلية
في الخيال عند تخيلها جزئية لان محصل هذا التحقيق ان العلم من مقولة
الكيف دائما بالذات لكونها جنسه ومفهوم المعلوم متحد معه في الذهن ومن
تلك المقولة بالعرض كما ان زيدا من حيث ذاته من مقولة الجوهر ومن
حيث انه اب وابن من مقولة المضاف وقد ذهب المحقق الدواني
تبعا لعبارات القدماء ان العرض والعرضي متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار فان الابيض والبياض امر واحد بالذات مختلف من حيث
اخذه لا بشرط شيء او بشرط لا شيء كما ان الصورة والفصل واحدة
بالذات متغايرة بالاعتبار المذكور وعلى هذا القياس اجوبة سائر
الاشكالات بان يقال الكيفية العلمية قد يكون متحدة بمفهوم اجتماع
الضدين وشريك الباري اتحادا عرضيا فذلك المفهوم كيفية خارجية متحدة

الحادا عرضياً مع تلك الحقايق الباطلة مطلقا او عن بعض الوجوه فافهم
ذلك ثم احسن اعمال رويتك ثم الجوهر ان كان محلا لجوهر آخر يتحصل
منهما وحدة حقيقية طبيعية ونوع طبيعي فهو الهيولى وبما قيدنا به المحل اندفع النقض
بالجسم باعتبار كونه محلا للاعراض وبالنفس باعتبار كونه محلا للصورة الجوهرية
وان كان حالا او لا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم الطبيعي وان لم يكن
كذلك فهو المفارق فان كان متعلقا بالاجسام تعلق التدبير والتصرف
فهو النفس والا فهو العقل وفي هذا التقسيم نظر فان كون الجوهر المركب من جزئين
الحال والمحل منحصرا في الجسم الطبيعي غير معلوم لجواز تركب جوهر عقلي او نفسي
من جزئين هما بمنزلة الهيولى والصورة في الاجسام فالاولى التقسيم ما
ذكره في المطارحات وهو ان الجوهر اما نوع جسماني او جزءه او خارج
مفارق له والمفارق ينقسم الى مدبر الاجسام وهو النفس والى
ما لا يدبرها و … لا يكون له معها علاقة وهو [illegible] والجزء الذي هو
نوع جسماني كالسماء والنار والماء وجزءه الحال والمحل هما
الصورة نوعية كانت او جسمية والهيولى فان طبيعة الجسم جزء
لانواعه من اجزائها هذا على قاعدة من يرى ان للجسم صورة جزئية
واحدة طبيعية قيل حصر الجوهر في الخمسة منقوض بالمكان عند القائل
بكونه بعدا مجردا جوهريا اقول القائل به لا يقول بالبعد المجرد
وقد اشرنا الى ان التقسيم على راي بعض الحكماء والجوهر ليس جنسا
لهذه الخمسة اذ لو كان جنسا لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس و

فصل

فصل بناء على ان كل ما له جنس له فصل وليس يلزم ان لا يكون
النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحالة فيها اذ
تعقل كل ماهية يستلزم حلولها في الذات مركبة منهما فيها اذ تعقل
الماهية العاقلة واذا كانت الماهية المعقولة بسيطة فلا يكون النفس مركبة
… بالانقسام … الماهية البسيطة الحالة فيها ضرورة انقسام
الحال بانقسام المحل هذا خلف وفيه نظر لان استيجاب انقسام المحل انما
يكون في القسمة المقدارية بانواعها دون القسمة المعنوية وان كانت
باجزاء خارجية من المادة والصورة فضلا عن الاجزاء العقلية المحمولة على
… مما ذكره عدم جنسيته الا لبعض ما تحته وهو لا يستلزم نفي
جنسية للجميع كما هو الظاهر من كلامه وللقائل ان يقول في نفي جنسية
مفهوم الجوهر للجواهر ان الماهية التي يحمل عليها الجوهر اما ان يكون بسيطة
او مركبة فان كانت … له فصل ما لا جنس لها اذ لا احتياج الى الفصل
لتميزها عن النوع الآخر الداخل تحت جنسها فيكون تلك الماهية مركبة
وقد فرضناها بسيطة هذا خلف فاذن الماهيات البسيطة التي يحمل
عليها الجواهر … ولا الجواهر يكون جنسا لها وان كانت
الماهيات التي يحمل عليها الجوهر مركبة وكل مركب ينتهي الى البسيط كما
علمت فتلك الاجزاء اما ان يكون غنية عن الموضوع … اولا
فان لم يكن كان الجوهر متقوما بما يحتاج الى الموضوع والمتقوم بما يحتاج
الى الموضوع لا يكون غنيا عن الموضوع فلا يكون جوهرا وقد فرض جوهرا

هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء غنية عن الموضوع فيصدق عليها
انها جواهر صدقاً عرضياً لا صدق الجنس للانواع واذا كان الجوهر خارجاً
عن جميع الاجزاء كان صدقه على الكل صدقاً عرضياً لا ذاتياً فلا يكون
جنساً لشيء من الماهيات هذا غاية ما يتمسك به القائل بعدم جنسية
الجوهر والجواب عنه بوجهين احدهما النقض بجنسية سائر المقولات
بل سائر الاجناس مطلقاً لجريان مثل هذا الدليل فيها والثاني ما
اوردناه في الاسفار الاربعة وهو الوجه الذي يحل به العقدة في
الطرفين ومن اراد فليطلب من هناك واعلم انه قد تقرر عندهم
ان الجنس عرض بالقياس الى الفصل كما ان [illegible] خاصة له
ومن هاتين المقدمتين يلزم خروج الصور النوعية والجسمية عن حقيقة الجوهر
وماهيته بمعنى ان اندراجها تحت مفهوم الجوهر كاندراج الملزومات تحت
اللازم العرضي لا كاندراج الانواع تحت جنسها لا يقال عدم
كونها جواهر في ذاتها يستلزم كونها عرضاً مندرجاً تحت احدى
المقولات التسع العرضية ويلزم منه تقوم الجوهر بالعرض لانا نقول
لا نم ذلك فان الماهيات البسيطة خارجاً او عقلاً ليست واقعة
في ذاتها تحت شيء من المقولات والقدح في هذا في حصر المقولات
في العشر كما صرح به الشيخ في قاطيغورياس الشفاء من ان المراد بانحصار
الممكن فيها هو ان كل ما له من الاشياء حد نوعي فهو مندرج تحت
واحدة منها بالذات ولا يجب ان يكون لكل شيء حد والا لزم

التسـ

ثم المركبات الخارجية عن الصورة والمادة والفصول الصور [illegible] تحت الانواع [illegible]

التسلسل بل من الاشياء ما يتصور بنفسها لا بحدها كالوجود وكثير
من الوجدانيات فان قلت يلزم مما ذكرت نفي جوهرية
النفس الانسانية في حد ذاتها مع تجردها وبقائها بذاتها وهو
مستبعد جداً بيان اللزوم ان الانسان مركب من البدن الذي
هو مادته ولنفسه التي هي صورته فيكون صورته التي هي نفسه
خارجة عن حقيقة الجوهر وماهيته بالبيان المذكور قلت يمكن
ان يجاب عنه بان النفس الانسانية لها اعتباران احدهما
كونها صورة ونفساً والآخر كونها ذاتاً في نفسها مع قطع النظر عن
[illegible] تصرفها في البدن ومناط الاعتبار الاول كونها موجودة لغيرها
ومناط الاعتبار الآخر كونها موجودة بنفسها وبعد تمهيد ذلك
نقول كون الشيء واقعاً بحسب اعتبار وجوده في نفسه تحت مقولة لا
يوجب [illegible] باعتبار آخر ايضاً تحت تلك المقولة بل لا تحت شيء
من المقولات اصلاً فالنفس وان كانت بحسب ذاتها جوهراً وبحسب نفسها
داخلة في مقولة المضاف كما مر لكن بحسب كونها جزءاً للجسم باعتبار
صورة مقومة لوجوده [illegible] باعتبار آخر لا يجب ان يكون جوهراً كما في
الصور [illegible] على ما سبق فكون النفس جوهراً مجرداً من حيث كونها
مقومة لوجود الجسم صادق عليها وعلى الجسم بالمعنى الذي هو به مادة
معاً الجسم بالمعنى الذي هو به جنس غير صحيح عندنا وان كان خلاف
المشهور وما عليه الجمهور فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة

شيء آخر لا بحث الاتفاق بين الاعتبارين وبما ذكرنا ارتفع الاشتباه
وزال الاستبعاد الذي وقع لبعضهم في حصول التركيب الحقيقي بين المجرد
والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة وظهر وجه التفصي عما
ذكره السيد السند في حواشي شرح حكمة العين بقوله اما ان الانسان
ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المجردة
فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد
والبدن تحت الجوهر المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اذ قد تبين ان
حال النفس من جهة كونها صورة مقومة غير حالها من جهة ذاتها بذاتها
ثم ان ههنا طريقة اخرى في نفي جوهرية النفس وما فوقها من [illegible] بمعنى
كون الجوهر جنسا لها من جهة ذاتها وهي انك لو نظرت حق النظر في
بيّنة الشيخ الالهي صاحب كتاب التلويحات وحكمة الاشراق من كون
النفس وما فوقها ذا حقيقة نورية باصطلاح حكمة الاشراق وكونها
انية صرفة باصطلاح التلويحات والمآل واحد اذ الظهور والوجود
مفهوم واحد وحقيقة واحدة وقد تبين بالاصول الاشراقية كون
النور والوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل والاختلاف
بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل الاختلاف
بينهما انما هو بمجرد كمال بعضها ونقص الآخر فاذا الحقيقة النورية
الوجودية علمت منه ان الذات المجردة النورية غير واقعة تحت
مقولة وان كانت وجوداتها لا في موضوع فعليك بهذه القاعدة

فان

219

فان لها عمقا عظيما فهل عند جمهور القوم ثم بمراجعة كتبه في دفع شكوك
تخوض لك في تحقيقها فقد ثبت مما يكون مفهوم الجوهر جنسا لها الى
ذكرنا سابقا ولاحقا ان اصول الجواهر وبسايطها واسبابها ليس مما
يكون مفهوم الجوهر جنسا لها فما يكون في مرتبة متاخرة في الوجود
كالهيولى والجسم الطبيعي يكون بالبعد بحسب ذاتها عن ان يكون جوهرا
بالذات فان الهيولى معلولة للصورة والعلة لو لم تكن اولى
بالجوهرية من معلولها فلا اقل من ان تكون مساوية لها فيها والجسم
الطبيعي معلول للصورة لا بتوسط الهيولى وايضا الجسم مركب
من الهيولى والصورة والمركب عين جميع الاجزاء والمجموع لم يزد
على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فجوهرية ليست الا جوهرية
الهيولى والصورة فلم يحصل هناك جوهرية ثالثة غير جوهرية
الهيولى وجوهرية الصورة فاذا لم يكن جوهريتهما في حد ذاتهما فكذلك
لم يكن جوهرية الجسم في حد ذاته فقد تبين وتحقق مما قررناه ان
مفهوم الجوهر عرض عام للجواهر كما هو مقصود المص ولا يظن احد
ان هذا مناف لما بينا في مباحث الصورة النوعية في اثبات
الحـ[illegible] كما اشرنا اليه واما اقسام العرض الاولية المسماة
بالمقولات فتسعة كما هو المشهور واربعة عند صاحب كتاب البصائر
الجوهر والكم والكيف والنسبة وخمسة عند شيخ الاشراق وهي هذه
الاربعة والحركة وذكر حجة لاثبات حصر المقولات في الخمس وان

الكمية التي هي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا واما ان يكون
غير جوهر اي هيئة وكل هيئة اما ان يتصور ثباتها اولا فان لم
يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل بدون
القياس الى غيرها فهي الاضافة وما يعقل بدون القياس الى غيرها
اما ان يوجب لذاته المساواة او التفاوت والتجزي اولا يوجب
فان اوجب فالكم والا فهو الكيف وقال في التلويحات وفي
الحقيقة متى واين والوضع والملك لا تعقل الا وان تعقل الاضافة
قبلها فانه اذا كان الجسم في المكان لم يحصل له الاينية الاضافة
اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود اضافة
فاذا كانت الاضافة ذاتية للكل وكل ذاتي عام اما جنس او جزء
جنس فالاضافة تعم هذه الاشياء فليست باجناس عالية وان الفعل
والانفعال حركة يضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل
فنفس الاضافة بما تشخص المقولة واعترض عليه بمخالفته للمعلم الاول — تحققت ... الاضافة
الجمهور فاجاب بان المقولات ليست ماخوذة عن المعلم الاول بل
عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطيس ولو [illegible] ان على الحصر في العشر
والبرهان هو الذي ينتج الكم والكيف والاين والمتى والاضافة والملك و
الوضع والفعل والانفعال واعلم انه اذا كانت هذه الاشياء هي الاجناس
العالية فيجب ان لا يكون لها حد اذ لا جنس لها ولا فصل وقد علمت ان
الوجود ليس بجنس لما تحته والعرضية التي تعم التسعة هي من لوازم الاعراض

لانا

لانا نعقل السواد والبياض وغيرهما ثم نعقل اضافتها الى الموضوع
فنسبتها الى موضوعاتها تابعة لماهياتها العرضية فما ذكر في تعريف
كل من المقولات يكون رسما ناقصا لها لا غير اما الكم فهو العرض
الذي يقبل المساواة الاولى ان يقال هو ما يقبل التجزي واللاتجزي — واللامساواة
لذاته اذ المساواة اتحاد في الكم فتعريف الكم به يستلزم الدور
فيقال الكم قد يتوهم ان التجزي والفصل من الانفعالات المادية
لا يقبله غيره وههنا اوجبتم ان التجزي مع ما يقابله يقبله الكم لذاته
لانا نقول التجزي والانقسام بالفعل لا يقبله الا المادة ولكن
المادة [illegible] مهيأ له واما التجزي الذي هو بمعنى امكان ان يتوهم فيه شيء غير
شيء فهي انما يلحق الكم لذاته ولغيره من الاشياء بتوسطه فلا منافاة
فيقوله لذاته خرج الكم بالعرض كمحل الكم او الحال في محله او الحال فيه
المتعلق به وينقسم الكم بالذات الى منفصل وهو الذي ليس لاجزائه امكان
حد مشترك يتلاقى عنده والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين
نسبة واحدة فلا يكون له اختصاص باحدهما دون الآخر كالنقطة بالقياس
الى قسمي الخط وكذا [illegible] بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم و
الآن [illegible] نسبة الى الزمان والمراد بالحد المشترك هو الحد الواصل
[illegible] الذي وجوده بحسب الوهم لا الحد الفاصل الذي يوجد في الخارج بحسب
القطع لانه ليس بمتساوي النسبة الى الجزئين بل يختص باحدهما دون الآخر
والآن لا يكون الا واصلا بخلاف الحدود الباقية فانها قد تكون فاصلا

ايض واحد وبحيث كونها مخالفة بالنوع لذوات الحدود والاكثات
اجزاء للاحدود افيلزم ان يكون النصف تثليثا والتثليث تخميسا
فالحدود يجب ان يكون اعراضا للكميات المتصلة قايمة بها لا داخلة
فيها كالعدد هذا التمثيل لانحصار الكم المنفصل في العدد اما باعتبار
الواقع او بمجرد فرض نوع آخر للكم المنفصل وان استحال وجوده
في الخارج فضلا عن وجوده عند وجود بعضهم كما سنشير اليه انما لم يكن
بين اجزاء العدد وهي الوحدات امر مشترك فان الخمسة اذا قسمت
الى الثلثة والاثنين كان الثالث جزءا من الثلثة وخارجا من
الاثنين الباقيين فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي الخمسة وذهب بعضهم
ايضا ان القول نوع آخر من الكم فانهم قد قسموا الكم المنفصل الى القار و
هو العدد والى غير القار وهو القول وربما احتجوا بان القول
ذو جزء بالفعل وكل ما هو كذلك فهو كم منفصل والجواب بمنع الكبرى
وانما كان كذلك لو كان ذا اجزاء لذاته والقول بعضهم مع قطع
النظر عن الكمية فليست الكمية داخلة في حقيقة القول والكان لو عرض
له كمية من حيث العدد ولو هموا ايضا ان الثقل والخفة لاتصافهما
بالمساواة واللامساواة من اقسام الكم المتصل وقد عرفت انهما
ميلان يحركان الجسم الى الوسط او من الوسط وليسا في نفسهما
فالمساوات والتفاوت في كفتي الميزان يرجعان الى اتفاقهما وتفاوتهما
في جذب العمود وشدة احدهما فيه فاذا شدت الجذب للاخرى الثقيل

يفهم

لزيادة

221

لزيادة ثقله ليس لتفاوتهما والكمية من لوازم الثقل والخفة بحسب تحركهما باعتبار
زمان او مسافة او حركة والى المتصل وهو الذي يكون لاجزائه
المفروضة حد مشترك وقد سبق في اوايل الكتاب تفصيل المعاني المتصل
والغرض ههنا ان ما اخذ فصلا للكم المتصل والمنفصل اللذان هما
فصلا الكم [illegible] ان امرين زايدين على طبيعة الجنس حتى
يلزم ان يكونا من مقولة من المقولات فيكون العدد من مقولتين بل لكو
قال صاحب المطارحات اقول فيه نظر اذ قد علمت ان كون الفصول
خارجة عن المقولات لا يقدح في الحصر المذكور ولا يلزم اندراج
شيء تحت مقولتين بالذات اذ الفصل من مقولة الجنس بالعرض
وليس في ذاته من مقولة اصلا على ان ما ذكره عايد حينئذ زيادة
الفصل على الجنس بحسب العقل فان كلا منهما عرضي للآخر في
ظرف التحليل فالكان الفصل من مقولة الجنس فيكون نوعا لا فصلا
[illegible] فالكلام عايد ولزم الدور والتسلسل والكان من مقولة
اخرى يلزم تركب النوع من مقولتين فالحق ما ذكرناه قار الذات
اي ذي وضع [illegible] اجزاءه مجتمعة في الوجود مع نسبتها في الوضع
[illegible] سارة وهو المقدار كالخط المرسوم بالة طول فقط مستقيما
كان او مستديرا وهما نوعان مختلفان بل كل مرتبة من الاستدارة
توجب نوعا آخر من الخط وكذا السطح المرسوم بالة طول وعرض
فقط فان المستوى نوع غير المقعب وكل من مراتب التقعيب تحصل

بدء اخرى

نباتها

٢ مرتبة

فتدار

به نوع آخر من السطح والدليل على كون تلك الامور فصولا منوعة امتناع تبدلها ولو بحسب العقل ونحن ان الجسم التعليمي المرسوم بماله طول وعرض وعمق وهو تام المقادير لاشتماله على الابعاد الثلثة وليس في الاعظام ما يشتمل عليها والى متصل غير قار الذات وهو الزمان فانه كم متصل بذاته وان عرض له العدد فيصير كما منفصلا بالعرض من جهة انه قد تقسم الى ساعات وايام وشهور واعوام قيل ان وجد شيء من اجزاء الزمان لزم اتصال الموجود بالمعدوم وان لم يوجد لزم اتصال المعدوم بالمعدوم وان اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض في الخيال كان من قبيل القار لاجتماع اجزائه هناك واجيب عنه بان ذلك الامر المتصل الممتد في الخيال بحيث لو وجد في الخارج كان اجتماع اجزائه فيه ممتنعا وهذا معنى كون الشيء غير قار الذات واقول هذا الجواب غير مرضي وقد مر في مبحث الحركة ما يغني لدفع هذه الشبهة واشباهها من نفي وجود الزمان المتصل الكمي في الخارج واما الكيف هذه اللفظة واخواتها من الكم والمضاف وغيرهما قد تطلق على نفس الكمية والكيفية والاضافة اعني ابسائطها وقد تطلق على المركب منها ومن موضوعها والاولى مقولة حقيقية والثاني مقولة مشهورية فيكون في هذه اللفظة اشتراك وتجوز والمراد ههنا هو المعنى البسيط لا يقال الجسم الابيض اذا

سعد غيرها

خ يكن

لم يكن من مقولة الكيف ولا من مقولة الجوهر والا لزم تقوم جوهر بالعرض فاما ان يكون من مقولة اخرى او يكون شيء واحد من مقولتين لانا نقول لا يلزم من كون الجسم من مقولة والبياض من مقولة ان يكون مجموع الجسم الابيض من مقولة اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات وليس كل مركب يصير ذاتا اعتبارية لها وحدة طبيعية تستحق بنفسها ان يقع تحت مقولة كما ان الحجر الموضوع بجنب الانسان مجموعهما ليس من نوع الانسان ولا من نوع الحجر ولا ايضا واقع تحت شيء من مقولات الانواع الحقيقية لان وحدته بمجرد الاعتبار وبما ذكرنا ظهر خطاء من ظن في كثير من الكيفيات انها من المضاف كالعلم والقدرة وسائر الصفات اللازمة الاضافة اذ ليس كل ما يعرض له الاضافة يكون من المضاف الحقيقي والا لكان الجوهر ايضا من مقولة المضاف لانه يعرض له المضاف فهو هيئة في شيء لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فيخرج به الكم ودخل عوارض الاجسام كالسواد والبياض والعلم بالمركبات ولا نسبة فيخرج البواقي من الاعراض النسبية وقيد بعضهم بعدم اقتضاء اللاقسمة لا يخرج الوحدة والنقطة على تقدير كونهما من الاعراض وتنقسم بالاستقراء الى كيفيات محسوسة وهي تحسبه بعدد الحواس الظاهرة كالالوان والطعوم والروائح والاصوات فمنها راسخة سواء كانت من اول الخلقة كحلاوة العسل وصفرة الزعفران او لم يكن كصفرة من به سدة في الكبد وملوحة ماء البحر

يسمى انفعاليات لانفعال الحواس عنها او لانها حادثة عن
انفعالات المواد ومنها غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل
ويسمى انفعالات لا لما قيل انها في نفسها انفعالات لان نفس
الانفعال من الاعراض النسبية بل لانها لسرعة وجودها وعدمها
شديد الشبه بمقولة ان ينفعل ولا سيما بها كثرة الانفعال في موضوعها
واعلم ان الثقل والخفة من هذا القسم فان جسما واحدا قد يثقل
لعروض البرودة ويخف بعروض الحرارة وهو باق مع ماهيته وتشخصه
في الحالتين وايضا الجسم في حيزه الطبيعي لا ثقيل ولا خفيف وايضا ربما
يجتمع متباينة لكل واحد منها وزن وللمجتمع وزن اقل او اكثر مما احسام يحصل
يستحق نسبة الاجزاء والى كيفيات نفسانية وهي التي تكون في
نفس او في ذي نفس وعن غيرها بالمختصة بذوات الانفس فقد خطر
وعبر عنها الامام بالكمال والشيخ بما لا يتعلق بالاجسام وهي حالات
ان لم تكن راسخة كالكتابة في ابتداء الخلقة وكالظن الضعيف و
غضب الحليم والحال والانفعالات متشاركتان في الزوال وعدم
الرسوخ كنظيرتيهما من الملكة والانفعاليات ... ات والرسوخ
ومفترقتان كالنظيرين في المحسوسية وعدمها وملكات ان كانت
راسخة كالكتابة بعد الرسوخ والعلم من العالم النحرير والحقد من
الحقود وغير ذلك من الاعراض المزمنة والعادات المتمكنة و
اعلم ان العلم وغيره من الكمالات يمكن اخذها على وجهين احدهما

استعدادات نحو الاشياء والاف كونها

كونها من الغايات التي يتوجه اليها فهي على الوجه الاول لاخذ العدم
من مفهومها يكون عدمية والعدمي لا يكون من مقولة اصلا فيبحث
اخذها على الوجه الثاني ليكون من مقولة الكيف وقد تبين مما ذكرنا
صحة قولهم ان الفرق بين الحال والملكة باعراض لا بفصول ونسبة
الحال الى الملكة كنسبة الصبي الى الرجل ويعلم ايضا من اخذ القوة
او القدرة في مفهوم الملكة ان علوم المبادي اجل من ان يوصف
بالحال او الملكة وكذا علومنا الثابتة بعد المفارقة ثم ان الملكة من
حيث هي ملكة والكمالات عدمية فهي في الامور المطلوبة اشرف من
الحال كما هو حال والكمال وجوديا على قياس الكيمياء والدنانير
المعدودة فان مراد العالم من التحصيل في هذه النشاة ملكة العلم
لا نفس صورة والكمالات غاية الملكة نفس صورة الشي وهي باقية بانفعال
الا انه لما لم يتيسر في النشاة التعلقية لعقلية اجتماع الصور العلمية وبقاؤها
معا بل لا يحصل للعلم اشرف من صورة في هذا العالم فكذا ملكة حصول
الاخلاق افضل في بابها من حصول الامور التي هي ملكاتها ولهذا قالت
الصوفية مقام ... غير من الحال اذ المقام عندهم هو الملكة الثابتة
على شي من الكرامات وغيرها اعتمادهم ليس الا على المقامات والملكات
دون الانفعال والحالات والى كيفيات استعدادية وهي التي تختص
بالاجسام لانها تهيئ الجسم تهيئا شديدا نحو الدفع والمقاومة واللاانفعال
فيسمى قوة طبيعية كالمصارعة وكالصلابة او نحو القبول والانفعال

فيهم وههنا صنفيا كاللين والمراضية تبع المص الامام في عد اللين و
الصلابة من الاستعداديات لا من الملموسات كما زعمه الجمهور فانه قال الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الحركة في سطحه وشكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة وكونه منغمزًا والاولان لكونهما محسوسين
بالبصر ليسا باللين فتعين ان الثالث الذي من الكيفيات الاستعدادية
والجسم الصلب فيه امور اربعة عدم الانغماز وهو عدمي والشكل الثابت
على حالته وهي من الكيفيات المختصة بالكميات والمقاومة المحسوسة باللمس و
هي ايضًا ليست بصلابة لتحققها في الهواء المحبوس في الزق المنفوخ ولا
صلابة له والاستعداد الشديد نحو الانفعال فيكون من الكيفيات
قيل لها نوع ثالث وهو القوة الشديدة نحو الفعل كالمصارعة
وليس بشيء اذ المصارعة لا يتم الا بالعلم بتلك الصناعة وبالقدرة
على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء
وكونها عسيرة الانعطاف والنقل وذلك عائد الى القوة على
المقاومة واللاانفعال فلم يتحقق قسم ثالث والى كيفيات مختصة
بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل والمنفصل و
كالانحناء والاستقامة للخط كما قيل والحق انهما من الفصول المنوعة
وليست مقولة بالذات كالمثلثية والمربعية للسطح والمخروطية و
الكعبية للجسم والزوجية والفردية للعدد واعلم ان في السطوح
والاجسام حدودًا فهي ليست نفس الشكل ولا داخلة فيها ولا معروضة

له بل الشكل عارض للمحدود من حيث هو محدود فيكون الحدود شرطًا
واسبابًا عارضة خارجية لعروض الشكل فليست الدائرة حاصلة
في الخط ولا الكرة في السطح ولا المثلث ونحوه في الخطوط وان
لم يحصل الدائرة الا بانعطاف خط واستدارته ولا يتم الكرة الا
بتقبيب سطح ولا المثلث والمكعب ونحوهما الا بتعدد الخطوط او
السطوح فالحق ان الدائرة سطح لا خط فاذا كان كذا فالكرة
ايضا جسم لا سطح وهكذا حكم ساير الاشكال السطحية والجسمية والزاوية
انه كيفية حاصلة للمحدود لا للحدود او الحاصل في الحدود للالتقاء ربما
اوتضايفا وغيرهما مما هو من مقولة اخرى وقياس اطلاق الشكل
والزاوية ونظايرهما من الالفاظ على نفس الكيفية وعلى المركب الذي
اعتبر فيه الموضوع كما سلف ومن الاوهام العامية انكار وجود الكيفيات
الفعلية والانفعالية تارة وتارة اخرى انكار عرضيتها وطورًا
آخر ارجاع كثير منها الى الاشكال والشكل فاسدة اما الاول فلانها
لو لم يكن موجودة لما كانت الحواس منفعلة عنها واما الثاني
فلان الجسم [illegible] اذا ابيض فماهيته وشكله ووضعه كما كانت
لا يتبدل ولو كانت جواهر وجب ان ينعدم الاجسام مع
مفارقتها اياها كما ينعدم الاجسام مع مفارقة الصور النوعية واما
الثالث فلوجوه منها ان الاجسام قد تتوافق في الشكل وتتخالف
في اللون وساير الكيفيات الحسية وقد يكون بعكس ذلك والاشكال

ما به الاتفاق غير ما به الاختلاف ومنها ان الشيء الواحد من جهة
واحدة لا يصح ان يدرك بادراكين مختلفين فلو كان اللون
وغيره نفس الشكل لما امكن كونه مدركا تارة بالادراك اللمسي فقط
وتارة بالادراك البصري لا غير بل يلزم كونهما اذا لمسنا المشكل
المبصر لونه بان يكون اللمس بعينه ابصارا فان الشعور باللون لا يحصل
الا بالابصار وكذا يلزم في غيره من الكيفيات انه اذا روئي شيء من البعد
عرف انه حار او بارد وحلو او مر وليس كذلك ومنها ان
الفلك له شكل ولا لون له ومنها ان الاشكال لا يتحقق الا بين
اثنين بينهما غاية الخلاف بخلاف الكيفيات المحسوسة كالسواد
والبياض واما بيان عرضية الكيفيات المختصة بالكميات فيظهر من
تبدل اشكال مختلفة في جسم واحد كالشمعة مثلا مع بقاء ذاتها وان كان
الشكل من لوازم بعض الاجسام كالفلك وليكن هذا ضابطا
عندك في اثبات عرضية المقولات فكل مقولة يصح تبدلها او
تبدل فرد منها على حقيقة او على فرد منها مع عدم تغير ما
هو فيها فهي لا محالة من الاعراض واما بيان وجود الاشكال
فيما سوى الدايرة فقد ثبت في كتاب اقليدس بواسطة الدايرة و
لاثبات الدايرة طرق كما اشرنا في اوايل هذا الكتاب اقربها
انه لا بد من وجود الاجسام البسيطة اذ لو لم يكن البسيط موجودا
لم يكن المركب موجودا ولا بد ان يكون محدودة متشكلة لتناهيها

كونها

المقادير

المقادير الجسمية فيجب ان يكون مستديرة لان المادة فيها واحدة
والصورة الواحدة وهو المبداء القريب للآثار كما علمت في الجسم ومن المبداء
الواحد في القابل الواحد لا يصدر فعل مختلف واذا تحققت الكرة
فعند قطعه يظهر وجود الدايرة واذا ثبت وجود الدايرة ثبت ساير
الاشكال والزاوية موجودة في المضلعات وكذا الاستقامة فانها

الأين

بسبب وجود المحاذات واما الاين فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله
في المكان سواء كان حقيقيا ككون الشيء في مكانه الخاص به او غير
حقيقي ككون الشيء في السماء او في السوق ومن الاين ما هو جنسي ككون
الشيء في المكان ومنه ما هو نوعي كالكون في الهواء او شخصي كالكون

المتى

في هذا المكان واما متى فهو حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان
او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في ان كالمماسة وتقاطع
خط بخط ويكون حقيقيا وغير حقيقي وعاما وخاصا كما سبق في الاين
قال شارح المقاصد الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين
وهو غلط اقول بل الغلط خلافه فان كل واحد من المتى والاين الحقيقيين لا
يجوز ان يقع فيه الاشتراك مع وحدة الآخر فكما جاز اشتراك اثنين
في زمان واحد مع تعدد المكان فكذلك يجوز اشتراكهما في مكان
واحد مع تغاير الزمان بلا فرق والامور التي لها متى بالذات هي
الحركات واجزائها وحدودها واما المتحركات فلا متى لها من حيث جواهرها

الجواهر

بل من حيث حركتها وتغيرها وجواهرها في الزمان بالعرض واما
المقدسة عن التغير فلها كون آخر واعلم ان كون الشيء في الزمان
بالعرض والمكان ليس لكون الشيء في نفسه لان الشيء يتحقق له
كون اولا ثم يعرض له الاضافة الى المكان او الزمان ايضا وجود
المكان لشيء واحد وجودات كثيرة قيل كون الشيء في المكان
لو كان نفس وجوده لزم ان يكون الوجود جنسا لان هذا الكون
جنسا للاين وذلك باطل لان الوجود نفسه ليس بجنس وكذا الحكم
في متى اقول هذا الكلام انما يتم لو فسر الاين ومتى بنفس الحصول
في المكان والزمان كما فعله بعضهم واما اذا فسر بحالة او هيئة تحصيل
للشيء بسبب حصوله في الزمان والمكان كما فعله المص فلا وليس ايضا
كون الشيء في المكان والزمان ككون السواد في الجسم لان كون العرض
في موضوعه عين كونه في نفسه وليس وجود الشيء عين وجوده في نفسه
في مكانه
الا لبطل وجوده عند زواله من مكان ثم اذا حصل في مكان آخر
صار المعدوم بعينه معادا واما الاضافة فهي حالة نسبية متكررة
الاولى ترك لفظ الحالة لانه يوهم كون الاضافة امرا خارجا اصلا
كما توهمه بعضهم وهو فاسد لانهم فسروها بالنسبة المتكررة يعني نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى و
لم يعتبروا في مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم
من انها هيئة لا تعقل الا بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئة معقولة

بالقياس

226

بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يعتبروا في
مفهومها شيئا آخر اصلا وكذا ما عرفها به بعضهم من انها هيئة لا تعقل الا
بالقياس الى غيرها اي الغير الذي هيئة معقولة بالقياس اليها ليخرج اللوازم
البينة وسائر الاعراض النسبية واعلم ان معرفة الاضافة بديهية
والتعريف للتنبيه فالاشكال ضروريا لان مفهوم القياس يرجع
الى الاضافة ولهذا ما ذكر بهمنيار في التحصيل قوله ان المضاف
هو الذي وجوده هو انه مضاف واعتذر عن لزوم الدور بان
المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المرسوم لان
المرسوم حقيقي بسيط وما ذكر في الرسم مركب وهو مشهور المضاف
البسيط فهو ما فيه والمضاف يعني من الاعراض علمت ان المركب
منه فيه جزء غير معقول اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة
وكالمساوي فانه في نفسه كم لحقته الاضافة مع كم اخر وكذا
المتشابه فانه في الكيف الذي لحقه المشابهة كما في

المطارحات فانهما مضافان بسيطان وان كان المساواة اتفاقا في الكمية والمشابهة
اتفاقا في الكيفية وسيجيء الفرق بين الاتفاق في الكمية والكيفية وبين الكم
الموافق والكيف الموافق ولما كانا مضافين حقيقة ليست الا المقايسة
بين الشيئين ومفهومه ليس الا امرا لحوقيا فلا يمكن تحصله وتنوعه ليس
الا بغيرها وهذا بعينه وجه ان احدهما ان يكون اللحوق داخلا وهذا [illegible]
المضاف الحقيقي بل من المركب المشهوري اذ نسبة الجنس الى الفصل ليس [illegible]
المشابهة والثاني ان يوخذ الاضافة مفردا فانها امر خاص عقلي لا الفصل المطلق
الاضافة معه يكون كعارض واحد للملحوق وهو امر متنوع الاضافة بخلاف اللون
المطلق في اقتران فصل السوادية ~~كعارض واحد للملحوق وهو امر~~ متنوع
الاضافة تخلف [illegible] فانه مهية لم يكن مهية لحوقية وانما وجوده كذلك
فلا يحتاج في تنوعه بفصل الا التفات نحو الموضوع ولا فصل
ملحوق لذاته مهية متقررة في نفسها فالمشابهة وان كانت
موافقة في الكيفية لكن الكيف معتبر داخلا في مفهومه فيكون

227 فيكون نوعا من المضاف البسيط وليس كذلك الكيف الموافق
وكذا المساواة التي هي موافقة في الكمية نوع بخلاف
الكم المساوي فعلى ما قررنا كلامهم لا يرد عليه ما اورده
صاحب المطارحات بقوله انكم قلتم ان المشابهة والمساواة
اتفقتا في موافقة وافترقتا في التخصيص بالكيف والكم
فالمشابهة والمساواة اما ان يكونا من نوع واحد وقد
قلتم انهما نوعان ولا ان يكون فصلاهما الكيفية والكمية فالموضوع
اضافة بسيطة ليست اضافة بسيطة بل مع مقولة اخرى و
كانت المشابهة والمساواة اضافة بسيطة على ما زعمتم
ثم يلزم ان يكون امر واحد تحت مقولتين وقد منعتم هذا
واما ان يكون فصلا الاضافة التي هي الموافقة اضافة

الى الكيفيات او الى الكمية لا نفس الكيفية والكمية فيكون
فصل الاضافة اضافة وهو ممتنع انتهى وذلك ان فصل الاضافة
امر عقلي من باب اللحوق والاضافة كما هو شان الفصل
من الجنس مع صدقه عليه بوجه وليست له هيئة متاصلة لا يكون
ايضا مندرجا بالذات تحت شيء من المقولات الا المضاف
فلا غير على ما مر في تحقيق الفصول البسيطة من الخارجية
عن المقولات والتعبير عنه غير ممكن الا التعلقة من الكيف
والكم كاكثر الفصول التي لا تمكن ... صح

صح

التي لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها وعلاماتها فان التفاوت
بين الجنس والفصل ليس الا بالتعين والابهام فمتعلقات
الاضافة من الكم والكيف ليست فصولا لها بل اسبابا وعلامات
للفصول ... من المتعلق ما لضعفها كابوة الرجل العادل ومنه ما هو
تشخصها كجوار زيد ... ولا يكفي في تشخص الاضافة تشخص الموضوع
في نفسه كما يقال اين هذا الرب الجوار صدق على كثيرين بل يحتاج
الى تعين الطرفين وربما لا يكفي في ذلك تعينهما كجوار زيد لعمرو اذ ربما
يحتاج الى تعين داريهما مع عينهما ثم ان المتضايفين قد يكونان متفقين
متعاكسين ... كالاخوة وقد يكونان متخالفين كالابوة والبنوة
فالاختلاف قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا
يكون كما في الزايد والناقص وعروض الاضافة قد يفتقر الى حصول
صفة في كل من الطرفين كالعاشقية والمعشوقية او في احدهما كالعالمية
والمعلومية على طريقة المشائين فان ارتسام الصورة في العالم
شرط في كونه عالما وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر
وكما في العالم والمعلوم في العلم الحضوري الاشراقية التي تحصل بمجرد
الاضافة النورية الظهورية فان الاتصاف بها لا يكون الا
باعتبار صورة حقيقية في شيء من الجانبين قال الشيخ الرئيس في الشفاء
يكاد يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالفعل
والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي

والتي بالزيادة

بالزيادة فانها من الكم كما لعلم واما من القوة مثل القاهر والغالب
والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع
والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكات كالعلم والمعلوم والحس و
المحسوس على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده وهذه عبارته و
يختص المضاف من بين ساير الاعراض بالعروض لكل موجود
فللواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم كالمساوي وللكيف كالمشابه و
للاين كالعالي وللمتى كالمتقدم وللوضع كالاشد انتصابا وللملك كالاكسى
وللفعل كالاقطع وللانفعال كالاشد تسخنا وقد يقع فيها كلها
في اضافة فقد عرضت الاضافة لنفسها واكثر صيغ التفضيل مدلوله
من هذا القبيل وتكافؤ طرفاها من حيث هما طرفاها في الابهام
والتحصيل والعموم والخصوص والتنوع والتشخص والقوة والفعل
والوحدة والتعدد والوجود والعدم مثلا الضعف المطلق بازاء
النصف المطلق والعددي بازاء العددي والاربعة بازاء الاثنين
وتعدد الابناء يوجب تعدد الاباء ولو بالاعتبار فالرجل الكثير
الاولاد له ابوة بالقياس الى كل واحد منهم فهو آباء كثيرة من حيث
الوصف وان كان بالذات واحدا واذا عدم بعضهم عدم ابوة من
حيث هو ابوه وان كان موجودا في ذاته وباعتبارات آخر
فان قيل المتقدم والمتأخر بالزمان متضايفان مع انهما لا يوجدان
معا قلنا التضايف انما يكون بين مفهوميهما ومفهوم المتقدم

المتأخر

229

المتأخر يكونان معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين وذاتا المتضايفين
قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما بدون
الآخر كالعلة مع معلولها واما الملك ويسمى الجدة ايضا فهو حالة تحصل
للشيء بسبب ما يحيط به احاطة تامة او ناقصة طبيعية كحال الحيوان بالنسبة
الى اهابه او غير طبيعية وقوله وينتقل بانتقاله يخرج مقولة الاين ككون
الانسان يعني به الحالة الحاصلة له لاجل كونه متعمما ومتقمصا وقد
يعبر عن مقولة الملك بمقولة له وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله
اياه وتصرفه فيه فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم
للباري جل ذكره ومنه اعتباري خارجي ككون الفرس لزيد وفي الحقيقة
الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح قال الشيخ اما انا فلا
اعرف هذه المقولة حق المعرفة وقال في الشفاء لم يتفق لي الى هذه الغاية
فهمها ويشبه ان يكون غيري يعلم ذلك فليتأمل ذلك في كتبهم واما
الوضع فهو هيئة حاصلة للشيء قال شارح حكمة العين ينبغي ان يحمل
الشيء على الجسم بهذه الحالة وهي من مقولة الكيف واجاب عنه المحشي
قدس سره بانه لا ملاحظة في التشكل للاجزاء ونسبتها في نفسها
فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية بل المعتبر هو المجموع من حيث
هو مع الحدود والمحيط به فلا حاجة الى الحمل المذكور وايضا ان اريد
بالجسم الطبيعي فيخرج الوضع الثابت للجسم التعليمي بل لساير المقادير
عن التعريف وان اريد بالجسم مطلقا فيدخل فيه التشكل العارض

لان الاشكال م

للتعليمي ويخرج الوضع الثابت للباقي المقادير ولا المخلص للانتقال
الوضع لا يثبت الا للطبيعي فقط بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
وبسبب نسبتها الى الامور الخارجة عنه او الداخلة فيه وهذا القيد مما
زاده الشيخ وهو ضروري فان الوضع قد يتغير [illegible] النسبة
التي بين اجزائه كالقائم اذا دار على نفسه بخلاف ما اذا انعكس فانه
يتغير النسبتين جميعا فالمحيط على الاطلاق معروض الوضع بالنسبة
الى الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو
محيط ومحاط فباعتبارين ومجموع العالم الجسماني بما هو مجموعه
لا وضع له بناء على اخذ مجموع النسبتين في التعريف واما على الاكتفاء
بالاولى فله وضع البتة وحصول الوضع للجسم قد يكون بالطبع كالقيام
والقعود للانسان وقد لا يكون بالطبع كانتكاسه وقد يطلق
الوضع على كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واما
الفعل فهو حالة تحصل للشيء بحسب تأثيره في غيره تأثيرا غير قار
الذات ما دام الحصول في التكون والتجدد كالقاطع ما دام
يقطع واما الانفعال فهو حالة تحصل للشيء بسبب تأثره عن غيره
تأثرا غير قار الذات كالتسخن والتبرد فاذا فرغ الفاعل
والمنفعل عن النسبة التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر فما هو
الحاصل لكل منهما عند الاستقرار ليس من المقولتين بل اما كم
كالطول الحاصل للشجر وكيف كالسخونة الحاصلة للماء او

وضع

وضع كالقيام والقعود الحاصل للانسان او غير ذلك فذهب الامام
الرازي الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر له تأثير آخر ضرورة امتناع
كون التأثير في نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعيان الخارجية
وح يلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورا
بين حاصرين واجاب عنه شارح المقاصد بان ذلك انما يلزم
لو كان كل تأثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان
من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل غير المنفعل
من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان
يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى انه فسر الفارابي ان يفعل بالتغيير
والتحريك وان ينفعل بالتغير والتحرك اقول هذا كلام حق لكن
لا دخل له في حسم مادة الشبهة فان بناءها على ان كلا من ان يفعل
وان ينفعل لو كان موجودا في الاعيان لكان امرا تدريجي
الحصول وكل ما هو تدريجي الحصول فايجاده لا يكون على سبيل
الابداع بل على نحو ان يفعل وان ينفعل فيحصل هناك تأثير
وتأثر آخر على الوجه المذكور وهكذا يعود الكلام في ايجاده وهناك
الآخرين ويتسلسل فالجواب الحق يستفاد من ملاحظة ما اسلفناه
في بيان صدور الحركة عن الطبيعة على الحركة او غيرها بواسطة لحوق
ضرب من التغير لها على وجه الاتصال بحيث يكون كل جزء بانضمامه

الى الطبيعة علة لجزء من الحركة وكذا لكل جزء من الحركة كذلك علة لجزء من
التغير اللاحق لفاعل الحركة على وجه الدور الغير المستحيل وكذا الكلام
في كل متغير يحصل من اثبات الذات ولهذا حكموا بان البارئ تعالى
والعقول الفعالة لا يمكن ان يباشر تحريك جسم من الاجسام للزوم
التغير فيه والنوعان من الجنسين هي انواع الحركة بل هما نفس الحركة
كما ذكره شيخ الاشراق ... ... نسبته تارة الى الفاعل وتارة
الى القابل والامر في تحصيل عدد المقولات ليس مهما عظيما يحصل باهماله
خللا في القواعد الفلسفية واما امثال الوحدة و... النقطة وفصول
الانواع البسيطة وساير الاعتباريات و... كالشيئية والامكان
ونظايرهما فعلمت ان عدم دخولها تحت المقولات لا يضر حصرها
ومن جملة احكام المقولات التي جرت عادتهم بذكرها قبولها التضاد
او لا قبولها له اما الكم فلا يقبل التضاد اذ المتصلات من المقادير
يجتمع في موضوع واحد منع واحد كون الجسم موضوعا للخط بل الخط
في السطح والسطح في الجسم فيصير ابعد من التضاد لان من شرط
المتضادين امكان تعاقبهما على موضوع واحد وايضا من
شرايطها عدم قيام احدهما بالآخر والعدد ليوضح المقادير والزمان
فلا تضاد بين المتصل والمتصل واما الاتصال والانفصال فلما
كانا من الفصول المنوعة لامر مبهم ليس يحصل الا بهما فلا
يمكن تعاقبهما على موضوع واحد هو جنس الكمية وقد علمت

فان

ايض

ايضا ان الفصول ليست من انواع الجنس فالتضاد لو فرض بينهما
لم يكن تضادا واقعا في الكم وايضا المشهور ان من شرط التضاد
وقوعهما تحت جنس واحد وغير القار من المتصلات لا تضاد القارة
لاختلاف الموضوع ومن شرط التضاد الاتحاد كما مر وانواع
العدد لا تضاد بينهما لعدم غاية البعد المشروطة فيه بينهما ولوجود
الاقل في الاكثر والعدد يتقوم ... ... متفاوتة ... سوا لها واما الاقلية والاكثرية
والانحنا في الخطوط والزوجية والفردية في العدد والاصغرية
في قسمه فالا... ان من الفصول المنوعة والثانيان احديهما من الكيفيات
في الكميات و... ية عدمية ومع هذا موضوعهما غير واحد ولا يتصور
تعاقبهما على موضوع واحد والاخيرتان من مقولة المضاف والمتضادان
وان عرض لهما اضافة التضاد ولكن ذاتاهما يجب ان يعقل كل منهما
لا بالاضافة وايضا لم يتحقق بينهما غاية الخلاف على ان الاصغر يجتمع
مع الاكبر في جسم واحد حين التخلخل والنمو واما الكيف ففيه
التضاد ووقوع المضادة في بعض اجناسه كالكيفيات المحسوسة
...ارة والبرودة والسواد والبياض وغيرهما وكالكيفيات
النفسانيات من العلم والجهل الذي هو نوع من الاعتقاد
الجبن والتهور وكالاستعدادات من المصاحة والممراضية
دون بعض آخر من الاشكال في الزوايا والزوجية والفردية
لعدم اتحاد الموضوع او لعدم غاية التخالف واما الاين ففيه

والحراصه

التضاد فان الكون عند المحيط في غاية البعد من الكون عند المركز وح
بتعاقبهما على موضوع واحد مع امتناع الاجتماع بخلاف مقولة
متى لعدم تحقق غاية البعد فيها المتضادة ولكن على سبيل التبعية
واما الاضافة فلعدم استقلالها بحسب المعنى وعروضها لجميع المقولات
فقد يقع فيها المتضادة ولكن على سبيل التبعية لا بالاستقلال
واما الجدة فلا يقع فيها التضاد وهو ظ واما الوضع فالانسان
القايم الذي راسه الى المحيط ورجله على المركز اذا انعكس بحيث
يكون راسه الى المركز ورجله الى السماء كان الآتيان مختلفين غاية
الخلاف فقد تعاقبا على موضوع واحد فهما ضدان وعلى
هذا القياس الاستلقاء والانبطاح واما الفعل والانفعال
فقد ثبت فيهما التضاد كتسويد الابيض وتبييض الاسود كاسوداد
الابيض وابياض الاسود والمتضادان في كل منهما ليس تضادهما
باعتبار تضاد موضوعهما اذ قد يفعل وينفعل اشياء متضادة
فعلا واحدا او انفعالا واحدا بل قد يفعل فاعل واحد فعلين
متضادين وينفعل منفعل فاحد الفعلين متضادين وذلك
كشيء يبيض مرة ويسود اخرى ويعلو تارة ويسفل اخرى ولا
ان يكون تضادهما لتضاد ما فيه يقع الفعل والانفعال لانه
قد يوجد فعلان او انفعالان متضادان في كيفيات او كميات
بعينها بل التضاد في كل منهما يقع باعتبار تخالف السلوك و

الجهات

الجهات كالانفعال من التشديد الى التضعيف تارة وبالعكس اخرى
ومن احكام المقولات قبول بعض منها الاشتداد والتضعيف
ليس عبارة تغير حال المقولة في نفسها كما اعتقده بعضهم اذ هو
فاسد فان معنى التسود مثلا ليس ان سوادا واحدا اشتد حتى
يكون الموضوع متحركا في السواد لنفس السواد بان يكون
ذات السواد التضعيف باقية [illegible] اليها شيء آخر فان
الذي ينضم ان لم يكن سوادا فلما اشتد السواد في السوادية بل
حدث صفة اخرى وان كان الذي ينضم اليه سوادا آخر فيحصل
سوادان في محل واحد بلا امتياز بينهما في الحقيقة او المحل او
الزمان وهو محال واتحاد الاثنين من السواد ايضا غير متصور
لانهما ان بقيا اثنين فلا اتحاد وكذا الحال ان انتفيا ثالث او وحصل
انتفى احدهما وحصل الآخر فقد علم ان اشتداد السواد ليس بقاء
سواد وانضمام آخر اليه بل بانعدام ذات الاول عن الموضوع
وحصول سواد آخر اشد منه في ذلك الموضوع مع بقائه و[illegible] عليه
القياس في التضعيف اقول فاذا تحقق ما ذكرناه ظهر ان
الاشتداد كما يوجد في الكيف يوجد في الكم ايضا والفرق بينهما
لا يكون معنويا بل لغويا او عرفيا نعم الحركة في الكم المنفصل غير
متصورة لعدم اتحاد موضوع القلة والكثرة وقولهم المقدار
اذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار

آخر فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص وكذا
بالتخلخل والتكاثف يبطل مقدار ويحصل مقدار آخر كلام
صحيح لكن يجري مثله في الكيف ايضا كما علمت ولا دخل له في بيان
الفرق بين الكم والكيف في وقوع التكمل والنقص في احدهما
وعدم وقوعهما في الآخر فان ذلك يرجع بالحقيقة الى الحركة
في الكمال او النقص بحسب مقولة من المقولات ولا شك انها كما تتحقق
في الكيف تتحقق في الكم وكذا اكثر ما ذكره في بيان الفرق بين
الاشد والاضعف وبين الازيد والانقص اما ان يرجع
الى اللغات والاصطلاحات كقولهم لا يقال في الكم ان هذا
المقدار اشد خطية من ذلك المقدار ولا ان هذا العدد اشد
عددية من ذلك على انه يقال في العرف ان هذا اطول و
هذا اكثر فيرجع الى صحة ما انكروه لان الطول نفس الخط و
الكثرة نفس العدد او يحصل بسببه بين هاتين المقولتين
فرق معنوي ولكنه غير مؤثر في وقوع الكمال والنقص في
احديهما وعدمه في الاخرى كقولهم ان في الزايد والناقص
يمكن ان يشار الى مثل حاصل وقدر زايد والاشد والاضعف لا
يمكن فيه ذلك وكقولهم ان تفاوت الاشد والاضعف ينحصر
في الطرفين بخلاف الزايد والناقص فانه لا ينحصر التفاوت
فيهما بين طرفين وكقولهم ان الاشد والاضعف متفاوتان

نوعا

نوعا بخلاف الكم فان الخط الطويل لا يخالف نوعه نوع
القصير لا يقال لو قبلت الكمية الاشدية والاضعفية لكان
في الكميات تضاد وقد تبين انه لا تضاد فيها لانا نقول لا نم
ذلك لانه ليس بينا ولا مبرهنا عليه والمتبع هو البرهان و
المقولات التي تقبل الاشتداد والتضعيف مقولة الاين
اذ قد يكون شيء [illegible] ان اينا واحدا
بعينه يصير اشد فوقية بعد ما لم يكن كذلك بل الاضعف يبطل
من الجسم [illegible] يحصل له الاشد كما عرفت في الكيف وغيره ومقولة
الوضع ايضا [illegible] فيه الاشتداد ومقابله كالاشد انتصابا او اعلم
ان مقولتي ان يفعل وان ينفعل وان قبلتا الشدة والضعف
فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار والاسود الذي
هو الحركة الى السواد منه ما هو اسرع وصولا الى السواد الذي
هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسود آخر لكنهما
لا يقبلان الاشتداد والضعف لانه حركة وقد مر في بحث الحركة
ان هاتين المقولتين لا يقبلان الحركة فلا تقبلان الاشتداد
والتضعيف وفيه اشكال فان الحركة الى الكيف او الكم او غيرهما
قد يزداد شدة وسرعة ازديادا تدريجيا حاصلا اشياء
فشيئا فيكون كما من انفعال ضعيف الى انفعال شديد
على التدريج اقول ويمكن دفعه بان هذا السلوك والكلام

بحسب الحس سلوكا واحدا وانتقالا متصلا لكنه بحسب الواقع
سلوكات متعددة في كل سلوك توجد مرتبة واحدة من
السرعة باقية مستمرة في بعض من الزمان الذي يقع الكل فيه
فالانتقال من السرعة الى سرعة اخرى اشد منها ليس شيئا
فشيئا وان كان اصل السلوك تدريجيا

الفن الثاني

في العلم بالصانع وصفاته لما فرغ من فن تقاسيم الوجود المسمى
بالامور العامة اراد ان يشرع في الفن الذي وضع لاحوال
المفارقات المسماة بالربوبيات وهي اجل ما في العلوم
الالهية كما ان مباحث النفس اشرف ما في الطبيعيات و
هو مشتمل على عشرة فصول

فصل في اثبات الواجب لذاته

وهو الذي اذا اعتبر من حيث هو هو لا يكون قابلا للعدم
لا يقال كل واحد من وجود الممكنات عند المتكلمين القائلين
بكونها امورا حقيقية زائدة على الماهيات في الاعيان
مما يصدق عليه هذا التعريف لانا نقول الوجود المعلول
الماهية يتقوم عندهم بوجود العلة فلا يمكن تصوره من
حيث هو مع قطع النظر عن علته فضلا عن ان يكون متحققا
في الخارج غير قابل للعدم بل العدم لازم من تلك الحيثية
بيان ذلك على الوجه اللائق مذكور في كتابنا المسمى بالحكمة المتعالية
وبرهانه ان نقول ان لم يكن في الوجود موجود واجب لذاته

يلزم

يلزم منه المحال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم وهو عدم الواجب
فيجب وجوده واما بيان الملازمة فهو قوله لان الموجودات باسرها
حينئذ جملة مركبة من آحاد كل واحد منها ممكن لذاته فيكون الجملة لافتقارها
الى كل واحد منها ايضا ممكنة معلولة فيحتاج الى علة مطلقة موجودة خارجة
عن تلك الجملة لاستحالة كونها نفس الجملة والا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا جزئها
والا لزم تقدم الشيء على نفسه وعلى علله لان المؤثر في الجملة مؤثر في كل واحد من
اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للجملة بل هو مع شيء من البعض الآخر وهذا
خلاف المفروض فثبت انه اذا كان علة الجملة بعض اجزائها لزم تقدم
الشيء على نفسه وعلى علله وذلك باطل والعلم به بديهي وههنا ابحاث
الاول انا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فان كل موجود
لا بد له من وحدة حقيقية حتى ان العدد ايضا له وحدة نوعية فان
العشرة واحدة بحسب ذاتها ونوعيتها ومندرجة تحت مقولة الكم ولا
رسم له من تلك الحيثية وعشريته انما هي بالقياس الى غيرها اعني الواحد
فاذا لم يكن للمجموع وجود حقيقي بل اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة وبما
ذكر اندفع اشكال لزوم كون الشيء علة لنفسه في المجموع المركب من
الواجب والعقل الاول حتى انهم اضطروا الى التزام ذلك في العلة التامة
حيث قالوا ان العلة في ذلك المجموع ان اريد بها العلة التامة فنختار
انها عينه فان التوقف على كل واحد من الاجزاء لا يوجب التوقف على
المجموع لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي وان اريد

بين الفاعل المستقل في التاثير فهو جزؤه اعني الواجب اقول كلا الشقين
زايغ عن الصواب اما الاول فلانهم فسروا العلة بما يتوقف عليه الشيء وقسموه
الى العلة التامة والناقصة فالتزام كون احد القسمين بمعنى الاول
كالتزام ان ما يتوقف عليه الشيء لا يتوقف عليه ذلك الشيء واما الثاني
فلان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير الذي لا يتوقف تاثيره على
انضمام امر آخر سواء كان ذلك الامر الآخر مستندا اليه او الى غيره
معناه غير معنى الفاعل الذي لا يحتاج في فاعليته الى امر غير مستند اليه
بل المراد ما يتوقف عليه تاثيره في شيء اما نفس ذاته او شيء يكون
مستندا الى ذاته اما ابتداء او بواسطة فان اريد بكون الواجب
مستقلا في فاعليته للمجموع المركب من الواجب ومعلوله الواحد او الكثير
بالمعنى الاول فهو غير صحيح الا بالقياس الى الجزء الاول دون
الجزء الثاني لحاجتها الى الواجب وغيره وان اريد به المعنى الثاني فهو
مسلم لكن لا يكفي بمجرد وحدته في ايجاد ذلك المجموع من دون
انضمام الجزء الآخر اليه فيلزم توقفه على جميع الاجزاء التي هي
عينه وربما يجاب عن ذلك الاشكال بان المتعدد قد يوخذ مجملا
وقد يوخذ مفصلا وهو بالاعتبار الاول واحد واللفظ الدال
عليه مثل المجموع وبالاعتبار الثاني كثير واللفظ الدال عليه مثل هو
وذاك وقد يختلفان في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق
هم لا معا يسعهم فاذا تحقق ذلك فنقول المجموع المركب من الواجب ومعلوله

اذا

235 اذا اخذنا معا فهو معلول واذا اخذا لا معا بل متعددا فهو علته
فان نقل الكلام اليه بالاعتبار الثاني فانه ايضا لامكانه يحتاج
الى علته قلنا ذلك المجموع الماخوذ بهذا الوجه لا نم انه ممكن ولا
انه واجب بل اثنان احدهما واجب بذاته والآخر ممكن
بذاته وفيه نظر اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل تفاوت
باعتبار الملاحظة والالتفات بان يلتفت النفس الى المركب
التفاتا واحدا تارة والتفاتات متعددة اخرى وليس بين المجمل
والمفصل تفاوت بحسب نفس الامر بان يدخل في احدهما شيء لا
يدخل في الآخر فلا يمكن كون احدهما موجودا محتاجا الى العلة
دون الآخر ولا اختلاف بينهما ايضا في الاحكام الخارجية و
التفاوت في المثال المذكور ليس بحسب الاجمال والتفصيل بل
اما بحسب الكل المجموعي والكل الافرادي اذا كان المحمول في القضية
امرا واحدا والا كان الاختلاف راجعا الى المحمول وان
فرض الاتفاق في الموضوع فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا
او مفصلا يسعهم الدار على وجه البدلية ولا يسعهم مجتمعين فالحق
في المقام ان بعض المركبات التي ليس لها جزء صوري ووحدة
طبيعية ووجوداتها بمجرد الاعتبار فلا حاجة لها الى علة موجودة
في نفس الامر فالمجموع من الواجب والممكن سواء اخذ مجملا او مفصلا
ليس له موجودية ثالثة غير موجودية الواجب وموجودية الممكن

المركب

يحتاج فيها الى علة البحث الثاني سلمنا ان جملة الموجودات
بأسرها موجود محتاج الى العلة لكن لم لا يجوز ان يكون علة نفسها
او جزئها ومنشأ ذلك عدم كونه واحدا حقيقيا بيان ذلك
انه اذا توقف ا على ب وب على ج وج على ا لكان المجموع
بتمامه معلولا وعلة واذا ذهبت السلسلة الى غير النهاية كان المجموع
بتمامه معلولا ... وهو ما فوق ا الى غير النهاية علة له فيجوز
في سلسلة الممكنات ان يكون كل سابق علة للاحق الى غير
النهاية فيكون علة الجملة ح جزئها وهو مجموع الاجزاء التي
كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا
المعلول البحت فلا بد في الدليل المذكور من الاستعانة بالبرهان
المشتمل على ابطال الدور والتسلسل اقول الاصوب ان
يقرر كلام الحكماء بهذا الوجه وهو انه ان لم يكن في الوجود موجود
واجب لذاته لكانت الموجودات بأسرها سواء كانت غير متناهية
بان يتسلسل او متناهية بان يدور ممكنات صرفة وكل ممكن
جائز العدم لذاته فيجوز انتفاء الآحاد بأسرها بان لا يوجد
واحد منها اصلا ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء منها مستندا
الى سبب وذلك مح لان سبب الممكن ما لم يجب وجوده ولم يمتنع
عدمه لم يوجد ذلك الممكن فلا محة وجود بعض الممكنات متناهية
او غير متناهية يحتاج الى علة خارجة عنها لا يقال ان اريد

بجواز

بجواز العدم في الممكن امكانه الذاتي فهو لا ينافي وجوده بالغير
ووجوبه وان اردت جواز العدم في نفس الامر فهو غير مسلم
لان كل واحد من الممكنات المتسلسلة فرضا وجب وجوده بعلته
وامتنع بها عدمه لانا نقول المراد هو الثاني في قوله كل منها
وجب بعلته قلنا كلا لان العلة اذا كانت ممكنة صرفة بدون
الواجب سواء كانت متناهية او غير متناهية فهي مما لا
يحصل بها وجوب المعلول لجواز انتفائه مع انتفائها وان
لم يجز انتفاؤه مع تحققها وما لم يحصل امتناع انحاء عدم المعلول
جميعا لم يتحقق وجوبه ومن جملة تلك الانحاء عدمه في ضمن
عدم الكل وهذا الطور من العدم لا يحصل امتناعه الا بدخول
الواجب بالذات في سلسلة الاستناد واتم الاستدلالات التي
لا تبتني على ابطال التسلسل في هذا المطلب ما قرره بعض اهل
الحق بقوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم
الدور او تحقق موجود ما يتوقف على هذا التصوير على ايجاد ما — التقدير
لان وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما
يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشيء ما لم يوجد انتهى — لم يوجد
واعترض عليه بان لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما
يلزم الدور لو توقف موجود معين على موجود يتوقف هو
عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد شيء موقوف على وجود موجود

من الموجودات وكل موجود معين يتوقف على وجوده المتقدمة
عليه فاللازم هو التسلسل لا الدور واجاب عن ذلك بعض الاعاظم
بان طبيعة الايجاد لما كانت طبيعة عرضية ناعتية فلا محالة
يتاخر وجوده من حيث ماهيته عن وجود الموضوع المنعوت
ذاتيا لا من حيث خصوص كونه هذا الايجاد فقط وكذلك طبيعة
الوجود الامكاني من حيث خصوصيته كونه وجودا امكانيا مطلقا
تحتاج الى طبيعة الايجاد وتتاخر عنها كذلك لا لاجل كونه هذا
الوجود الخاص فقط فلا مدخلية للخصوصيات في شيء من الطرفين
فالاحتياج داير والدور لازم بين الطبيعتين هذا خلاصة ما افاده
ادام الله علوه ومجده اقول ولي فيه نظر فانه هو ان احكام
الوحدة العددية قد لا تثبت للوحدة الابهامية فان اتصاف
طبيعة الانسان بالعلم والجهل لا يوجب التناقض لعدم
وحدة الموضوع وحدة عددية بخلاف [illegible] حصة
كزيد مثلا بهما فللقائل ان يقول الاحتياج الداير بين الطبيعتين
في صورة [illegible] بان يكون كل واحد من افراد احديهما من حيث
ماهيته مفتقرا الى فرد من الاخرى كذلك وبالعكس غير مستنكر
كقول الصوفي اذا بعثت هذا او الابدار عينه ونظير هذا
البحث ما ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في مصارع
الحكماء ردا عليهم في قدم العالم وهو ان قد علم ان الدور

في النطفة

في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما
ينقطع هو بعينه الابتداء من احد الطرفين والا لتوقف وجود
كل منهما على وجود الآخر ولم يكن لتحصيل احدهما دون الآخر
اولوية وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد
من قطع الدور باحدهما والبدو في الاشخاص الانسانية
بالاكمل اولى قال المحقق الطوسي في مصارع المصارع في الجواب
ما حسنت يا علامة العلماء فيما تسأل عنه العوام والصبيان
فانه ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده
على ما يحتاج في وجوده الى مثل ذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي
الى ان لا [illegible] بل ربما يتسلسل [illegible] التسلسل ان استحال
وجب ان يكون له مبدأ فههنا اشتبه [illegible] وربانية على المصارع
لست [illegible] ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدأ دون النطفة
[illegible] يقول [illegible] لكنت الانية خلق آدم [illegible] واذا كان
المبدأ بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس اولا عقلاء كاملين و
الاشجار اولا مثمرة كاملة ثم ردوا الى النطفة والحب انتهى كلامه
اقول يمكن دفع ذلك الاعتراض عن البرهان المذكور بانه اذا
ثبت احتياج بين الطبيعتين كل فرد من افراد الوجود الى شيء
من الايجاد لزم احتياج جميع الموجودات اليه لجواز طريان العدم
عليها بالكلية وكذلك اذا ثبت على هذا الوجه احتياج كل واحد

من احاد الايجاد الى شيء من الوجود لزم احتياج جميع الايجادات
اليه بالبيان المذكور فاذا دار الاحتياج بين الطبيعتين على هذا
الوجه اى يكون جميع افراد كل منهما بحيث لا ينفك عنها شيء
مفتقرا الى فرد ما من الاخرى يلزم الدور المستحيل لا محالة وبما
ذكرناه يمكن تتميم دليل اخر له قدس سره في هذا المسلك و
هو قوله ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدا والا لزم
تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات
كما لا يخفى بادنى تامل انتهى وذلك لان الكلام عايد فيه والف
كما مر سوالا وجوابا واعلم ان الشيخ الرئيس قد وصف طريقة
الحكماء الالهيين الذين يبرهنون على وجود الواجب من غير
اخذهم في الاستدلال امكان ما سواه والحدوث في الاجسام
كما هو مسلك متقدمي المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين
المشار اليها في القرآن بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون
بالحق لا عليه وهي التي اشير اليها في قوله تعالى اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد وهم طائفة طريقتهم الاستدلال على
ذات البارى تعالى بملاحظة مفهوم الوجود وانه اقتضى فردا
واجبا بالذات ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب الذاتى على صفاته
ثم بالنظر الى صفاته على كيفية صدور افعاله واحدا بعد واحد

من العقول

من العقول المجردة اولا ثم النفوس الفلكية ثانيا ثم الاجسام الفلكية
والبسائط العنصرية ثم المركبات من الجماد والنبات والحيوان كل
ذلك بلا ملاحظة الخلق في شيء من المراتب حتى انه لو لم يشاهدوا
وجود العالم على الوجه المحسوس لم يكن اعتقادهم في حق الله تعالى
وصفاته وكليات افعاله غير هذا الاعتقاد الذي هم عليه ولا شك
ان طريقتهم اشرف واحكم من طريقة غيرهم كالمتكلمين المستدلين
بحدوث الاجسام واعراضها على وجود الخالق ثم باحوال
الخليقة كالاحكام والتغير على صفاته تعالى كالعلم والقدرة مثلا
فانظر الى هاتين المرتبتين من مراتب الانظار بعين الاعتبار فانهما
متعاكسان متقابلتان فالحكيم المتاله يعدو من المعقول الى
المحسوس والمتكلم الباحث يعدو من المحسوس الى المعقول وما تدرى
نفس باى ارض تموت فصل في ان وجود الواجب نفس حقيقته
بمعنى انه ليس له ماهية سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية
بخلاف الممكن كالانسان مثلا فان له ماهية هي الحيوان الناطق
ووجوده هو كونه في الاعيان لان وجوده لو لم يكن عين حقيقته
كان زايدا عليها لكان عارضا لها لكونه وصفا ثابتا لها
ولو كان عارضا لها لكان الوجود من حيث هو هو مفتقرا الى
الغير وهو ذات المعروض لافتقار الحال الى المحل فيكون
وجود الواجب ممكنا لذاته لان كل مفتقر الى الغير ممكن لذاته

فلابد له من موثر وذلك الموثر ان كان نفس تلك الحقيقة الواجبية يلزم
ان يكون موجودة قبل الوجود لان العلة الموجدة للشيء يجب
تقدمها على المعلول بالوجود لامتناع ملاحظة العقل كون الشيء
مفيدا للوجود ما لم يلاحظه كونه موجودا فيكون الشيء موجودا قبل
نفسه هف وان كان ذلك الموثر غير تلك الماهية يلزم ان يكون
الواجب لذاته محتاجا في وجوده الى الغير وهذا اى الاحتياج
على الواجب تعالى مح وقد نوقش في هذا الدليل بان اللازم
من زيادة الوجود على ذات الواجب كونه في الوجود مفتقرا الى
شيء ولا يلزم منه جواز الانفكاك فيه اوا كما انه في نفس الامر
كما زعمه بعضهم بل بالنظر الى نفس ذلك الوجود واين هذا
من ذاك اذ يجوز ان يكون العلة المقتضية لوجوده الماهية
من حيث هي هي كما انها القابلة ايض فتقدمه بالماهية
لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود
وكما ان الماهية علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية
الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايض ضروري هذا
حاصل ما اورده الامام الرازي على استدلال الشيخ الرئيس
بالوجه المذكور مع تتميم وتلخيص واجاب عنه الحكيم الطوسي قدس
سره القدوسي في مواضع من كتبه كشرح الاشارات ونقد
التنزيل والمحصل بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود

وبداهة

وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه فانه ما لم يلاحظ كون
الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ مبدا محصلا للوجود ومفيدا
له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلاحظ العقل خاليا
عن الوجود اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل
بل وعن العدم ايض لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فاذن هي
الماهية الملحوظة كما هي من حيث هي هي واما الذاتيات بالنسبة
الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها فلا يجب تقدمها
الا بالوجود العقلي لان تقدمها بالذاتيات واتصافها بلوازمها
انما هو بحسب الماهية فقط كالجسم الابيض اقول كلام هذا النحرير
يحتاج الى مزيد تتميم وتوضيح لانه كان واجبا عليه ان يدفع
النقض والمعارضة بالماهية القابلة للوجود فان الماهية
مثلا قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على
ما هو مقبول له فيجب تقدمها بالوجود على الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه فما لجاب عن هذا كان جوابا عما اذا كانت فاعلة
للوجود وما ذكره من الفرق بين القابل والفاعل يجب الخلو
عن عدمه غير جار في الوجود ولوازم الماهية فان خلو الماهية عن
الوجود ممتنع في نفس الامر وكذا اللوازم بحسب الذات من حيث
هي هي فالاولى ان يقال ان كون القابل مطلقا مما يجب تقدمه
بالوجود على المقبول غير لازم وقد مر الفرق بين القابل والعلة

القابلة وقد مر ايضا فى مبحث التلازم وجوب تاخر الهيولى مع
كونها قابلة للصورة عنها فكذلك الماهية القابلة للوجود لا تقدم
لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لا يتجرد عن الوجود الا بنحو
من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى ماهية ووجود
ويصفها به الا بان يكون فى تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها
ايضا نحو وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج نحو وجود خارجى بل بان
العقل من شانه ان ياخذه وحدها اى من غير ملاحظة شىء من
الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشىء ليس باعتبار
تقدمه فاتصاف الماهية من حيث هى هى بالوجود امر عقلى
ليس كاتصاف الجسم بما هو جسم بالسواد فان للجسم من حيث هو هو
مرتبة فى نفس الامر متقدمة ليس فى تلك المرتبة شىء من السواد ومقابله
فيصح اتصافه بواحد منها بخلاف الماهية بالقياس الى وجودها
اذ ليس لها مرتبة سابقة على وجودها وعدمها حتى يصح
اتصافها باحدهما بل الماهية ووجودها امر واحد فى الواقع بلا
تقدم بينهما ولا تاخر ولا معية ايضا اذ ليس لها وجود منفرد و
لوجودها وجود آخر وقد انضما فحصل بينهما شىء من المعية
فقابلية الماهية للوجود انما يتصور على ما صورناه واما فاعلية
له فلا يتصور بوجه من الوجوه فان قلت تلك الملاحظة نحو
نحو من انحاء وجود الماهية فى نفس الامر فكيف يتصف الماهية فى

240

بهذا النحو من الملاحظة بهذا النحو من الوجود او بالمطلق الشامل له مع
مراعاة قاعدة الفرعية فى الاتصاف قلنا هذه الملاحظة لها
اعتباران احدهما اعتبار تخلية الماهية وتجريدها عن جميع انحاء الوجود
حتى عن هذا النحو وثانيهما اعتبار كونها متصفة بنحو من انحاء الوجود
فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود وبالاخر مخلوطة به
غير موصوفة هذا غاية ما يفهم من عباراتهم فى هذا الموضع ولبعض الفقراء
بفضل الله ورحمته مندوحة عن هذا التجشم حيث حقق وقرر فى كتبه
ان الوجود الممكنات مراتب متفاوتة بحسب التقدم والتاخر والكمال
والنقصان ووجود كل ماهية عين تلك الماهية بمعنى ان الموجود
هو الوجود والماهية متحدة معه نحوا من الاتحاد وجميع الوجودات
ظلال واشراقات للوجود الواجبى القائم بذاته ولا وجود للماهيات
اصلا ولا تاثير ولا تاثر فيها بل انها اعتبارات كلية يعتبرها
العقل وينتزعها من الموجودات فلكل مرتبة من الوجودات نعوت
كلية حدية او رسمية مسمات بالماهيات والعوارض بلا وصول
رائحة من الوجود اليها ولا تعلق الجعل لها كما عليه اكابر الصوفية
والموحدون وبيانه مما يحتاج الى مجال اوسع من هذا الموضع
وقد اقام البرهان عليه فى بعض كتبه بل نقول على الطريقة الرسمية
ايضا لا نحتاج الى ما تجشموه حيث نقرر ان الوجود فى الممكن نفس
ثبوت الماهية لا ثبوت شىء للماهية فليس هناك ثبوت شىء لشىء

حتى يجري فيه قاعدة الفرعية نص عليه الشيخ في التعليقات
حيث قال فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض
والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
انتهى وقد انحرف كثير من الناظرين في هذه العبارة وامثالها
من كلام الشيخ وغيره حيث حملوها على اعتبارية الوجود
وكونه امرا مصدريا لا تحقق له في الخارج مع انهم يعلمون
ان حقيقة كل شيء هي نحو وجوده الخاص به وكان اطلاق
لفظ الاتصاف على الارتباط الذي يكون بين الوجود والماهية
من باب التوسع او الاشتراك فانه ليس كاطلاقه على الارتباط
الذي هو بين الماهية وسائر الاعراض والاحوال بل اتصافها
بالوجود من قبيل اتصاف البسايط بالذاتيات والجمهور حيث
غفلوا عن هذه الدقيقة المذكورة تريهم تارة يخصصون
القاعدة الكلية القايلة بالفرعية وتارة يعدلون عنها الى
الاستلزام قائلين بان الاستلزام لا يجري في اتصاف الماهية
بالوجود لعدم المغايرة بينهما ولا ايضا في اتصافها باللوازم
التي لا تقدم للماهية عليها بالوجود بل بنحو آخر من التقدم وهو
التقدم بحسب الذات والحقيقة من دون اعتبار الوجود كما في
الاجزاء المحمولة من الجنس والفصل دون الاجزاء الوجودية كالمادة
والصورة سواء كانتا خارجيين او عقليين ومن البراهين على هذا

المطلب

المطلب ما افاده صاحب التلويحات وهو ان الذي فصله الذهن
وجوده عن ماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجودا
واذا صار شيء منها موجودا فامكن له جزئيات اخرى معقولة غير
ممتنعة لماهيتها الا لمانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد علمت ان ما
وقع من جزئيات الكلي بقي الامكان بعد [illegible] واذا كان هذا
الواقع واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت
كلية امكن وجود جزئي آخر لها بذاتها اذ لو امتنع الوجود للماهية
لكان المفروض واجبا ممتنع الوجود باعتبار ماهيته هذا محال
غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب عن نفس الماهية فيكون ممكنا في
نفسه وهذا محال فاذن الكائن في الوجود واجبا فليس له ماهية
وراء الوجود بحيث يفصله الذهن الى امرين في البحث الوجود الصرف
الذي لا يشوبه شيء من خصوص وعموم هذا كلامه نور الله سره ولا يراد
عليه بانه لم لا يجوز ان يفصل العقل امرا موجودا الى وجود ومعروض
له يكون ذلك المعروض جزئيا متشخصا لا كليا وتخصيص اطلاق الماهية على
الكلية لا ينفع اذ المقصود ان الوجود غير زايد بل هو نفس حقيقة الواجب
مندفع بان كلامه مبني على ان تشخص الشيء في الحقيقة نحو وجوده الخاص كما
صرح به المعلم الثاني او مساوق له فكل ما يفصله الذهن الى معروض وعارض
هو الوجود لكان في مرتبة ذاته كليا لا محالة وكل ما له ماهية كلية فنفس تصورها
لا يابى ان يكون لها جزئيات غير متناهية الا لمانع خارجي فحاصل البرهان

انه لما كان الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فالواجب لو
لو كان ذا ماهية فجزئيات تلك الماهية لا يجوز ان يكون جميعها ممتنعة
لذاتها والا لما تحقق الواجب اصلا ولا واجبة لذاتها والا لكان المعدوم
واجبا او وقع الكل وكلاهما باطل ولا ممكنة والا لكان هذا الواقع
ايضا ممكنا لذاته مع انه واجب لذاته هف فاذن الكائن في الوجود
واجب بالذات فليس الا الوجود الصرف المتشخص بنفس ذاته ومما اشنع
ما اورد عليه بعض الاعلام من الكرام من ان دعوى عدم امتناع الجزئيات
الغير المتناهية ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون لماهية كلية افراد معدودة
متناهية لا يمكن ان يتعدى عنها في الواقع وان جاز في الوهم الزيادة عليها
ولو سلم عدم التناهي فهو بمعنى لا تقف وبطلان اللازم ح ممنوع
ولو سلم انه غير متناه بالمعنى الآخر فغايته ما لزم ان يكون الواجبات
غير متناهية وعما ذكره فلقائل ان يمنع بطلان هذا قائلا ان دلائل بطلان
التسلسل لو تمت لدلت على امتناع ترتب امور غير متناهية موجودة
معا ولزوم ترتب الواجبات غير بين ولا مبين فانا نجيب عما ذكره اولا
بان كل ماهية بالنظر الى ذاتها لا يقتضي شيئا من التناهي واللاتناهي
الا مرتبة معينة من المراتب اصلا الا لسبب وعلة فاذا قطع النظر عن الاسباب
الخارجة عن نفس الماهية لا يابى العقل عن ان يكون لها افراد غير
متناهية وعما ذكره ثانيا وثالثا بان الكلام ههنا ليس في ابطال اللاتناهي
في الواجبات عدديا كان او لا تعاقبيا مرتبا كان او متكافئا حتى فقيل
ان

ان بطلانه منظور فيه بل الكلام في انه اذا كان للواجب تعالى
ماهية كلية يمكن ان يفرض لها جزئيات غير ما وقع ولما كان
كل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهيات فاذا
وجب فرد من ماهية كلية يلزم ان يكون جميع افرادها واجبة وكذا
ان ممتنعت لو امتنع وامكنت لو امكن فنقول تلك الافراد
المفروضة لم يكن واجبة والا لما عدمت ولا ممتنعة والا لكان
هذا الواقع ايضا ممتنعا هف ولا ممكنة والا لكان الواجب لذاته
ممكنا لذاته هذا ايضا خلف فثبت انه لو كان الواجب تعالى
ذا ماهية غير الوجود للزم كونه خلوا من المواد الثلث وهو مح اقول
ومما سنح لنا في هذا المطلب وهو قريب المأخذ مما ذكره صاحب الاشراق
هو ان الوجود لو كان زايدا على ماهية الواجب لزم وقوعه
تحت مقولة الجوهر فيحتاج الى فصل مقوم فيتركب ذاته وايضا
قد علمت انه كلما صح على فرد صح على طبيعته من حيث هي اذ لو
امتنع شيء عليها امتنع على افرادها فلما لزم وقوع الامكان على البعض
الجوهر ضرورة ما نشاهد من حدوث العنصريات وزوالها
صح وقوع الامكان على مقولتها فلو دخل الواجب تحت
مقولة الجوهر لزم فيه جهة امكانية باعتبار الجنس فلا بد ان يكون واجب
الوجود بالذات هذا خلف فكل ما له ماهية زايدة على
الوجود فهو اما جوهر او عرض والواجب ليس جوهرا كما عرفت ولا

ولا عرضا لقيام العرض بغيره فلا يكون له ماهية غير الوجود وقد مثل
بعض سادات العلماء مراتب الموجودات في الموجودية بحسب الاحتمال
العقلي في اول الامر بمراتب المضيء في كونه مضيئا فان من الموجودات
ما له ذات ووجود وموجد وهي موجود بالغير كالماهيات
الممكنة عند المعتزلة والمثبتين ولا شك في امكان انفكاك الوجود
عنه بحسب الذات والواقع فضلا عن امكان تصور الانفكاك
فالتصور والمتصور كلاهما ممكن هناك ومنها ما له ذات ووجود يكون
مقتضاها بحيث يستحيل انفكاكه بالنظر الى ذاته كالواجب
عند المتكلم فيمتنع الانفكاك وان امكن تصوره فالتصور ممكن لكن
المتصور مستحيل ومنها ما له ذات هي عين وجوده فلا يمكن تصور
الانفكاك بينهما فضلا عن الانفكاك كالواجب الوجود عند الحكماء
ولا يزيد مراتب الموجود في الوجود بحسب العقل على هذه الثلثة و
عليك الفرق بينهما بحسب العلو والدنو وكذلك مراتب المضيء اذ منه
مضيء بالغير كوجه الارض والقمر المستضيء بمقابله ومنه ما هو مضيء بالذات
بضوء هو غيره ومقتضى له اقتضاء تاما يمتنع التخلف كجرم الشمس لو
قتضى ضوءه ومنه ما هو مضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس لو
كان … قائما بنفسه فان المضيء ما يحصل له الضوء لا ما يقوم
به الضوء كما يفهمه اهل اللغة الا ان يعني بالقيام ما هو اعم من
المجازي والحقيقي ففي الاول مضيء وضوء ومستضيء له وفي الثاني

يفهمه

الثانيا

الثاني بيان وهذا الثالث … ولا شك ان اعلى مراتب الوجود
هو مذهب الحكماء في واجب الوجود من مجرده كما قال بعض الموجدين
من المتالهين من ان الوجود مع كونه نفس حقيقة الواجب قد انبسط على
هياكل الموجودات بحيث لا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
فقيل فيه انه طور وراء طور العقل اقول اني لا اعلم من الفقراء
من عنده ان فهم هذا المعنى من طور العقل وقد اثبته واقام البرهان
عليه في بعض موارده من كتبه ورسايله وذلك فضل الله يؤتيه من
يشاء والله واسع عليم فصل في ان وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته
ففي هذا الفصل حكمان احدهما ان وجوب وجوده تعالى عين حقيقته
المقدسة وثانيهما ان تشخصه بمعنى ما به التشخص لا المفهوم المصدري
نفس ذاته اما بيان الحكم الاول فلان وجوب الوجود لو كان
زايدا على حقيقته لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب لكان عارضا
لذاته فكان معلولا لذاته لاحتياجه الى المؤثر وامتناع كون
المؤثر سببا منفصلا والا لكان للواجب علة موجبة مع كونه واجبا
لذاته هف فلو احتاج الى مؤثر لكان هو الذات لا غيره والعلة
ما لم يجب وجودها استحال ان يوجد المعلول لان وجوب وجود العلة
سبب لوجوب وجود المعلول وذلك الوجوب الذي هو سبب في ذات
الواجب هو الوجوب بالذات لاستحالة كونه واجبا بالغير لان
كل واجب بالغير ممكن لذاته فيكون وجوب الوجود بالذات قبل

نفسه وهذا اقرب بالبديهية والكلام فيه كالكلام في عينية الوجود سواء لا
وجوبا فلا نعيده واما بيان الحكم الثاني فلان تعينه لو كان
زايدا على حقيقته بان يكون حقيقته حقيقة نوعية متخصصة
بالتشخصات او يكون بحيث يتشخص بامر زايد على حقيقته سواء
كان نوعا منتشرا او محصورا في واحد دون غيره كالعقل
والشمس مثلا لكان معلولا لذاته بالبيان الذي مر في وجوده
ووجوبه والعلة ما لم يكن متعينة لا توجد المعلول لتوقف العلية
على الوجود وهو مساوق للتعين بل عينه ولا يرد النقض بالصورة
الجسمية في كونها من حيث نوعيتها وابهامها علة للهيولى المتخصصة
اذ الكلام في العلة المستقلة دون المعينات والشرايط وعلة
الهيولى كما سبق جوهر مفارق مع معاونة صورة ما له وايضا علم
ان حقيقة الواجب كما انه لا يمكن ان يكون معنى نوعيا متشخصا
بامر زايد كما علمت فكذلك لا يمكن ان يكون معنى جنسيا متخصصا
بفصل او فصول لان الجنس امر مبهم في ذاته ولا يمكن كونه
عين الوجود المتشخص في نفسه والتوتر الجامع مع القبليتين ان النوع
لا يحتاج الى المتشخص في قوام حقيقته وتقرر ماهيته بل في ان يوجد
ويتحصل بالفعل وكذلك الجنس لا يحتاج الى الفصل في ثبوت المعنى
الجنسي له لانه عرضي له كما ان التشخص عرض للنوع والعرض لا
دخل له في تقرر الماهية بل كل منهما للابهام وكونه بالقوة يحتاج

في تحصله

في تحصله ووجوده الى امر مخصص لذاته ومقوم لوجوده وبالجملة
ماهية له نحو من انحاء الوجود وهذا انما يتصور فيما لم يكن ذاته بحت
الوجود والا لكان المقسم مقوما والخارج داخلا ولما ثبت من قبل
ان واجب الوجود ليست له ماهية الا صرف الوجود فكل ما فرض
مقوما لوجوده كالفصل والمشخص يكون مقوما لحقيقته فلو كان
الوجود الصرف الذي هو نفس حقيقته جنسا للاشياء كما توهمه
بعض المتصوفة لكان الفصل مفيدا لمعنى الجنس وكذا لو كان
حقيقة متشخصة بتشخص زايد على ذاته لكان المعنى النوعي محتاجا
في معناه الى المشخص وكلاهما باطل كما علمت فثبت ان الواجب تعالى
هو الوجود البحت الذي لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا
يوصف بانه كلي او جزئي اي فرد من افراد طبيعة كلية بل انه
متميز بذاته منفصل بنفسه عن ساير الموجودات لا بامر فصلي او
عرضي وانه عقلي بمعنى انه مجرد عن المادة لا بمعنى انه كلي اذ
لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا علة له فلا برهان عليه ٢ واذ لا حد له
لان الحد والبرهان كما تحقق في الميزان متشاركان في الحدود
و[illegible] الشيء الذي يكون غنيا عن كل شيء فالعلم به اما ان
يكون اوليا شهوديا او اعترافا بالجهل او استدلاليا عليه
باثاره او لوازمه وهي لا يعرف حق معرفتها اذ لا يعرف
حقيقته وماهيته فليس شيء غير واجب الوجود برهانا عليه و

هو البرهان على كل شيء فان العلم اليقيني بذي السبب وهو
وجود جميع الممكنات لا يحصل الا بالسبب كما ورد في الصحيفة الالهية
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله نعم لو استدل عليه باوثق
القياسات وهو الاستدلال من حال الوجود وانه يقتضي الوجوب
بالذات كما اشرنا اليه لم يكن القياس دليلا وان لم يكن
برهانا محضا بل كان قياسا شبيها بالبرهان على ما صرح
به الشيخ الرئيس واليه الاشارة في قوله شهد الله انه لا اله الا
هو **فصل** في توحيد واجب الوجود بمعنى نفي الشركة عنه في مفهوم
وجوب الوجود لا بمعنى ان نوعه منحصر في شخصه على ما توهم لفساده
كما علمت في مجرد كونه نعم متشخصا بنفس ذاته لا يكفي في استحالة
الشريك له في بادي النظر كما زعمه بعض الشارحين حيث قال
بما بينا من ان التعين نفس حقيقته يكفي في اثبات توحيده فان
التعين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية منحصرا في شخصه
ايضا انتهى وذلك لاحتمال ان يكون هناك حقائق مختلفة واجبة
الوجود وتعين كل منها نفس حقيقته فلا بد مع ذلك من اقامة
البرهان على التوحيد فنقول لو فرضنا موجودين واجبي الوجود
لكانا مشتركين في وجوب الوجود على هذا الفرض متغايرين
بامر من الامور والا لم يكونا اثنين وما به الامتياز اما ان يكون
تمام الحقيقة او لا يكون تمام الحقيقة بل جزءها لا سبيل

الى

الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود
المشترك بينهما خارجا عن كل منهما او خارجا عن حقيقة احدهما
وهو اي خروج وجوب الوجود عن حقيقة الواجب بالذات محال
لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود لذاته قيل
ههنا بحث لان معنى قولهم وجوب الوجود نفس حقيقة واجب
الوجود انه يظهر من نفس تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود
لا ان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون اشتراك موجودين
واجبي الوجود في وجوب الوجود الا انه يظهر من نفس كل منهما
اثر صفة الوجوب فلا منافاة بين اشتراكهما في وجوب الوجود
وتمايزهما بتمام الحقيقة اقول معنى كلام الحكماء ان وجوب الوجود
عين حقيقة الواجب هو ان ذاته بنفس ذاته مصداق هذا الحكم
ومنشأ انتزاعه من دون انضمام امر آخر ومن غير ملاحظة حيثية
اخرى غير ذاته اية حيثية كانت حقيقية او اضافية او سلبية وكذلك
قياس سائر صفاته وتوضيح ذلك انك كما قد تعقل المتصل مثلا
نفس المتصل كالجزء الصوري للجسم من حيث هو جسم وقد تعقل
شيئا ذلك الشيء هو المتصل كالمادة له فكذلك قد تعقل
واجب الوجود ومصداق الحكم به ومطابقه في الاول حقيقة المحكوم عليه
وذاته فقط وفي الثاني مع حيثية اخرى هي صفة قائمة بالموضوع
حقيقية او انتزاعية وكل واجب الوجود لم يكن نفس واجب الوجود بل

حقيقة

تعقل

كما هو واجب الوجود وقد تعقل شيئا ذلك الشيء هو واجب الوجود

هي

يكون له حقيقة تلك الحقيقة متصفة بكونها واجب الوجود ففي
اتصافها به يحتاج الى عروض هذا الامر والى جاعل يجعلها
كذلك بحيث ينتزع منه هذا الامر فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود
او بجعلها
وبه صارت واجبة الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته
فكل واجب الوجود لذاته نفس واجب الوجود بذاته وقس عليه
سائر صفاته تعالى الحقيقية الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما
ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما يكون مركبا مما به
الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب محتاج الى غيره فلا يكون
واجبا لامكانه فيكون كل واحد من الواجبين او احدهما ممكنا
لذاته هف فلئن قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز ح
امرا عارضا لا مقوما حتى يلزم التركيب فجوابه ان ذلك يوجب
ان يكون التعين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان
وليعلم ان البراهين الدالة على هذا المطلب الذي هو من اصول
المباحث الالهية كثيرة لكن تتميم جميعها يتوقف على ان حقيقة
الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجوب
الذاتي او الوجود المتأكد وانما لو صح الوجود والوجوب فهو في
حد نفسه ممكن ووجوبه كوجوده يستفاد من الغير فلا يكون واجبا
وهذه المقدمة مما يساق اليها البرهان ويصرح بها في كتب
اهل العلم والعرفان وقد اسلفنا القول فيها وبها تندفع ما اثبتوا

به طبايع

به طبايع الاكثرين وتزلزلت منها اذهانهم وضلت فيما ينبغي
ابن كمونة وهو الذي سماه بعضهم بافتخار الشياطين لابدائه هذه
الشبهة العويصة الدفع والعقدة العسيرة الحل وهي انه لم لا يجوز ان
يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الماهية
يكون كل منهما واجبا بذاته ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعا
عنهما ومقولا عليهما قولا عرضيا وذلك لانا نجيب عن هذه الشبهة
بان مفهوم واجب الوجود لا يخ اما ان يكون انتزاعه عن نفس ذات
كل منهما من دون اعتبار حيثية خارجة عن نفس الذات اية حيثية كانت
او مع اعتبار تلك الحيثية وكلا الشقين محال اما الثاني فلما مر
ان كل ما لم يكن ذاته بمجرد حيثية انتزاع الوجوب فهو ممكن بذاته واما
الاول فلان مصداق حمل مفهوم واحد ومطابق صدقه بالذات
مع قطع النظر عن اية حيثية كانت لا يمكن ان يكون حقايق متخالفة
متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا وظني ان كل سليم
الفطرة يحكم بان الامور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلا جهة
جامعة لا يكون مصداقا لحكم واحد ومحكيا عنها به نعم يجوز ذلك اذا
كانت تلك الامور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و
عمرو بالانسانية من جهة اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث اختلافهما
بالعوارض المشخصة او كانت مشتركة في ذاتي من جهة كونها كذلك
كالحكم على الانسان والفرس بالحيوانية من جهة اشتمالهما على تلك الحقيقة

الجنسية او في عرضي كالحكم على الثلج والعاج بالابيضية من جهة اتصافهما
بالبياض او كانت تلك الامور المتباينة متفقة في انتسابهما الى
شيء واحد كالحكم على مقولات الممكنات بالوجود من حيث انتسابها
الى الوجود الحق جل مجده عند من يجعل وجود الممكنات امرا عقليا
انتزاعيا او كانت متفقة في امر سلبي كالحكم عليها بالامكان
بسلب ضرورة الوجود عن الجميع لذواتها واما ما سوى تلك الاشتباه
الوجوه المذكورة فلا يتصور فيها ذلك ضرورة بل نقول لو نظرنا
الى نفس مفهوم الوجود المصدري المعلوم بوجه من الوجوه بديهة او انا
النظر والبحث الى ان حقيقته وما ينتزع هو منه امر قائم بذاته هو
الواجب الحق والوجود المطلق الذي لا يشوبه عموم ولا خصوص ولا
تعدد اذ كل ما وجوده هذا الوجود فرضا متباينة اصلا ولا تغاير
فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة ووجود واحد
كما اشار اليه صاحب التلويحات عظم الله قدره بقوله صرف الوجود
الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا تميز في
صرف شيء فوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته كما
في التنزيل شهد الله انه لا اله الا هو وهو على موجودية الممكنات
به كما في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول ولما
بنا تائيد الله سبحانه وملكوته برهان عرشي على توحيد الواجب
تعالى يتكفل لدفع الاحتمال المذكور يستدعي بيانه تمهيد مقدمة

وهي

247

وهي ان حقيقة الواجب تعالى لما كان في ذاته مصداقا للواجبية
ومطابقا للحكم بالموجودية بلا جهة اخرى غير ذاته والا لزم احتياجه
في كونه واجبا موجودا والا لزم التركيب الى غيره كما مر من
البيان وليست للواجب تعالى جهة اخرى في ذاته لا يكون بحسب تلك
الجهة واجبا موجودا والا لزم التركيب في ذاته عن ناحيتين الجهتين
ابتداء وبالاخرة وقد ثبت بساطته تعالى عن جميع الوجوه فح
نقول ينبغي ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع
الحيثيات الصحيحة وعلى جميع الاعتبارات المطابقة لنفس الامر
والا لم يكن حقيقته من حيث هي هي بتمامها مصداق حمل الوجود
والوجوب اذ لو فرض كونه فاقدا لمرتبة من مراتب الوجود ووجه
من الوجوه التحصيل او عادما لكمال من كمالات الموجود بما هو موجود
فلم يكن ذاته من هذه الحيثية مصداقا للوجود فيتحقق ح في ذاته جهة
امكانية او امتناعية تخالف جهة الفعلية والتحصيل فتركب ذاته من
حيثيتي الوجوب وغيره من الامكان او الامتناع فلا يكون واحدا
حقيقيا وهذا معنى قولهم واجب الوجود من جميع الحيثيات الا ما هو المعدومية
كما يجيء في الفصل التالي لهذا الفصل فاذا تمهدت هذه
التي مفادها ان كل كمال وجمال يجب ان يكون حاصلا للذات
الواجب تعالى وفي غيره يكون مترشحا عنه فنقول لو تعدد الواجب
بالذات لا يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية لان الملازمة بين

الشيئين يستلزم معلولية احدهما للآخر او معلولية كل منهما
لامر ثالث كما تحقق في موضعه فعلى اي من التقديرين يلزم معلولية
الواجب وهو خرق الفرض فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال وحظ
من الوجود والتحصيل لا يكون هو للآخر ولا منبعثا ومترشحا
عنه فيكون كل واحد منهما عادما لنشارة كمالية وفاقدا
لمرتبة موجودية سواء كانت ممتنعة الحصول له او ممكنة فذات
كل منهما بذاته ليست محض حيثية الفعلية والوجوب بل يكون
ذاته بذاته مصداقا لحصول شيء وفقد شيء فلا يكون واحدا
حقيقيا والتركيب بحسب الذات والحقيقة ينافي الواجبية فالواجب
يجب ان يكون من التحصل جامعا لجميع النشارة الموجودية
والحيثيات الكمالية التي بحسب الوجود بما هو وجود فلا مكافئ
له في ذاته لغيره في الوجود بل ذاته بذاته يجب ان يكون من فرط التحصل
جامعا مستندا لجميع الكمالات ومنبع كل الخيرات وهذا البرهان
وان لم ينفع للمتوسطين فضلا عن القاصرين لابتنائه على كثير من
الاصول الفلسفية والمقدمات المطوية لكنه عند من ارتاضت نفسه
بالفلسفة ترجح على كثير من البراهين **فصل** في ان الواجب لذاته
واجب من جميع جهاته هذه العبارة معروفة من القدماء والحق
ان معناه ما نبهنا عليه في الفصل السابق وهو ان واجب
الوجود ليس فيه جهة امكانية بمعنى ان كل ما يمكن له بالامكان

العام

العام فهو واجب له دون دوام هذا الحكم قوله اي ليس له حالة منتظرة
فان ذلك الاصل يترتب عليه هذا وذلك من خواص الواجب دون
هذا التحقق في المفارقات عن المادة مطلقا عند الحكماء القائلين
بامتناع صدور الحادث من القديم الا بتوسط الحركة الدورية ومادة
المستعملة اذ لو كان للمفارق حالة منتظرة يمكن حصولها فيه
لاستلزم انفعاله عن الحركة والاوضاع الجسمانية وذلك يوجب كونه
جسما او متعلقا بالجسم مع كونه مفارقا عنه بالكلية هذا خلف و
الدليل على الحكم الاصل قوله لان ذاته كافية فيما له من الصفات
فيكون واجبا من جميع جهاته وانما قلنا ان ذاته كافية فيما له من
الصفات فيكون واجبا لانها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته
من غيره بالضرورة فيكون حضور ذلك الغير ووجوده علة لوجود
تلك الصفة في ذات الواجب تعالى وغيبته اي عدم ذلك الغير
علة لعدمها اي لعدم تلك الصفة في ذاته تعالى عن ذلك لان وجود العلة
علة لوجود المعلول وعدمها علة لعدمه ولو كان كذلك اي
لو كان وجود تلك الصفة معلولا لحضور ذلك الغير وعدمها
معلولا لغيبته لم يكن ذاته تعالى اذا اعتبرت من حيث هي بلا شرط
يجب لها الوجود لانها اما ان يجب مع وجود تلك الصفة
او مع عدمها فان كان اي الوجوب مع وجود تلك الصفة
لم يكن وجودها من غيره لحصولها بذات الواجب من حيث هي هي

بلا اعتبار حضور الغير فيه لكان الوجود مع عدمها لم يكن بعدمها غيبته
لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيبته الغير
واذا لم يجب وجودها بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته لان
الواجب لذاته عبارة عن موجود اذا اعتبر من حيث هو هو مع
قطع النظر عما سواه وجب له الوجود وح لم يكن كذلك اذا
خلف وههنا ايراد مشهور وهو ان غاية ما لزم من الدليل
ان يكون وجود الصفة او عدمها بالغير لا ان يكون الواجب
في ذاته وتعينه متعلقا بذلك الغير وذلك لانه ان اراد باعتبار
الذات من حيث هي هي ملاحظتها مع عدم ملاحظة الغير
فالملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من عدم ملاحظة امر عدم ذلك الامر
وان اراد به اعتبارها مع عدم ~~ملاحظة~~ الغير في نفس الامر
وجودا او عدما فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي مم فان
اعتبار الذات مع عدم الشرطين على الفرض المذكور مح والمح
جاز ان يستلزم المح وهو عدم كون الواجب واجبا فلا يظهر التخلف
فالاولى ان يقرر الدليل هكذا واذا اعتبرت ذات الواجب
من حيث هي هي بلا شرط اي مع قطع النظر عن ذلك الغير وجودا
وعدما فاما ان يجب وجوده مع وجود تلك الصفة وهو مح لتحقق
ما ذكرنا لاستحالة وجود المعلول مع قطع النظر عن وجود علته
او مع عدم تلك الصفة وهو مح بعين ما ذكرناه ولا يخفى ان وجوب

الوا

249

[illegible]

الذاتي لا يخ في نفس الامر عن هذين الامرين المحالين على التقدير
اعتبار الذات بلا شرط فيكون وجوب الذات ايضا محالا
لو لم يعتبر مع الشرط فلابد من اعتباره وهو التالي معلوم فكذا
المقدم قيل هذا الحكم منقوض بالنسب لجريان الدليل فيها فيلزم
ان يكون واجبة الحصول له تعالى لتوقفها على امور تجب مرتبة
ذاته بلا مدخلية الغير فيمتنع تبدلها وتغيرها مع ان ذات الواجب
غير كافية في حصولها له تعالى لتوقفها على امور مغايرة للذات
متغيرة متجددة والتزام ذلك واعترف الشيخ الرئيس في الهيات
الشفاء حيث قال ولا ابالي بان يكون ذاته هو ماخوذة
مع اضافة ما ممكنة الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد
ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها اقول التحقيق الحق في
هذا المقام يستدعي تقديم جملة من الكلام وهو ان صفاته تعالى
منها حقيقية كمالية كالقدرة والعلم ونظايرهما وهي عين ذاته بمعنى
ان ذاته من حيث حقيقته مبدا لانتزاعها ومصداق لحملها
بلا اعتبار حيثية اخرى كما اشرنا اليه سابقا ومنها اضافية
محضة كالمبدائية والقبلية وغيرهما وهي زايد على ذاته متاخرة
عنه وعن ما اضيف بها اليه ولا يخل عليه بوحدانية كونها زائدة
عليه فان الواجب تعالى ليس علوه ومجده بنفس هذه الصفات
الاضافية بل بكونه في ذاته بحيث ينشا منه هذه الصفات وهو انما

بحيث

هو كذلك بنفس ذاته فعلوه ومجده لا يكون الا بذاته لا بغيره ومنها
سلبية محضة كالقدوسية والفردية واشباههما والاتصاف بها
يرجع الى سلب الاتصاف بصفات النقص وكما ان صفاته
الحقيقية لا يتكثر ولا يتعدد ولا يكون فيها اختلاف الا بحسب
التسمية بل جميعها يرجع الى معنى واحد وحيثية واحدة هي
بعينها حيثية الذات فذاته بذاته تعم مع كمال فردانيته وبساطته
يستحق هذه من الاسماء لا بامر آخر غير ذاته كما قال المعلم الثاني
وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله حيوة كله لا ان شيئا
منه علم وشيئا آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته
الحقيقية فكذلك نقول في صفاته الاضافية والسلبية انها لا تتكثر
معناها ولا يختلف مقتضاها وان كانت زائدة على ذاته تعالى
فان اضافاته الى الاشياء وان تعددت اسبابها اساميها
وتختلف لكنها يرجع الى معنى واحد واضافة واحدة
هي قيوميته الايجابية للاشياء ومبدائيته بحسبها رزاقيته
ولطف ورحمة وبالعكس وهكذا في جميعها والا لادى تكثرها
واختلافها الى اختلاف ذاته لانها منبعثة عن ذاتها
والسلوب ايضا يرجع جميعها الى سلب الامكان قال العلامة الشيرازي
في شرح حكمة الاشراق والمحقق السهروردي في كتاب [illegible]

الالهية

250

الالهية ناقلين عن شيخ الالهي شهاب الدين نور سره ومما
يجب ان نعلم وتحقيقه انه لا يجوز ان يلحق الواجب اضافات
مختلفة يوجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة
وهي المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية
ونحوهما ولا سلوب فيه كذلك بل له سلب واحد تتبعه جميعها وهو سلب
الامكان فانه يدخل تحته سلب الجسمية والوضعية وغيرهما كما
يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان سلب الحجرية والمدرية
عنه وان كانت السلوب لا تتكثر على كل حال انتهى فثبت
ان اضافته تعالى الى الاشياء اضافة واحدة بحسب المعنى لا
اختلاف فيها اذا تمهد ما استقربناه من الكلام الذي شهدت
به عقول الاعلام من الكرام فنقول ان ذاته تعالى لا تتغير
بتغير جزئيات ما اضيف اليه وان تغيرت الاضافة اليها
بحسب كونها متغيرة في انفسها ومن حيث هي اضافة متخصصة
بها لا بما هي اضافة مطلقة لان تلك الصفات يستلزم التعلق الى
امر كلي مخلوق كلي ومرزوق كلي بالذات والى الجزئيات المندرجة
تحت ذلك الامر الكلي بالعرض فذات الواجب وان كانت
غير كافية ابتداء في حصول الصفة الاضافية له بل تتوقف
على حصول امر ما غيره لكن ذات ذلك الغير وجوده ووجوبه
حاصل من الله تعالى لانه معلوله بالذات او بواسطة معلولية بالذات

والذات مستقلة في افادة الجميع والجميع مستفادة من ذاته تعالى
واجبة بسببه فمن وجب وجوبها بسببه تعالى واستنادها اليه لا
يمكن فرض عدمها من حيث امكانها في حدود ذاتها بنفسها
لا يتعلق بها اضافة المبدائية والخالقية وغيرها فبالحقيقة
هذه الصفات النسبية لا يحصل الا به تعالى لان الغير من حيث
هو غير ومن حيث اعتباره في نفسه غير موجود ومن حيث
اثر من اثاره ولمعة من انواره مرتبط به ومتعلق الاضافة و
بهذا الاعتبار هو كالاضافة اليه حاصل من نفس وجوده
ومن فيض جوده بلا مدخلية شيء آخر فيه وذلك الغير سواء
كان واحدا او متعددا في حكم امر واحد كلي بهذا الاعتبار
وانما التعدد والاختلاف بحسب حالها في حدودها بنفسها
وذلك لا يوجب اختلافا في ذاته تعالى ولا في صفاته والحاصل
ان صفاته تعالى الاضافية وان كانت زايدة على ذاته لكن
لا يحصل بها كثرة في ذاته تعالى ولا ايضا يتغير ذاته تعالى
لاجلها لانها لا يختلف بحسب معانيها في انفسها حتى يوجب
تكثر اعتبارات واختلاف حيثيات في ذات الاول تعالى
كما ذكرنا والتعددات والتجددات الواقعة فيها انما هي
بالقياس الى الذات الاشياء المتعلقة هي بها المتعددة في
انفسها او بالقياس بعضها الى البعض واما بالنسبة الى الذات

الاحد

الاحدية الواجبية المتعالية فليست الا واحدة منتسبة
الى ذلك الجناب بانتساب واحد جملي يتضمن سائر الانتسابات
وهي اما مترتبة ترتبا سببيا او مسببيا على حسب مراتب مفطورة
وحيد عامة فلا يوجب تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن
الاقدمين الى تعالى كما لا يوجب صدور الاشياء الكثيرة المتميزة
تكثرا في ذاته وهذا معنى ما نقل عن الاقدمين من الفلاسفة
ان نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب واما متجددة
على حسب تجدد متعلقاتها المتجددة المتصرمة في انفسها و
بالقياس بعضها الى بعض فلا يوجب تغيرا في ذاته تعالى لانها
بالقياس الى ذات الواجب في درجة واحدة بلا تجدد ولا
تصرم بل التجدد والتصرم والحضور والغيبة انما يتحقق
للمسجونين في سجن الزمان المحصورين في كورة الامكان
واما الواجب تعالى فهو ارفع واعلى من ان يقع في التغير والتجدد
كما قال بعض الصوفية ليس عند ربك صباح ولا مساء يعني ان
نسبة ربك المنزه عن درجة التغير والتجدد الى جملة المتغيرات و
المتجددات نسبة واحدة ومعية قيومية غير زمانية ومن ههنا
يظهر لك معنى كلام الشيخ في التعليقات ان الاشياء كلها
عند الاول واجبات ليس هناك امكان البتة فاذا كان
شيء ما لم يكن في وقت فانما يكون من جهة القابل لا من جهة

التجدد

الفاعل فانه كلما احدث استعداد من المادة حدثت فيها
صورة من هناك اوليس هناك منع ولا بخل فالاشياء كلها
واجبات لما يحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما
يكون عندنا فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات
في وجوده اختلف كلمة ارباب الانظار واصحاب الافكار في
ان موجودية الاشياء بماذا فذهب بعض الاعلام من الكرام
الى ان موجودية كل شيء باتحاده مع مفهوم الموجود اتحادا
ذاتيا كما في الواجب او عرضيا كما في الممكن وذلك المفهوم
عنده امر بسيط كساير المشتقات لا يدخل فيه المبدا ولا
الموضوع لا عاما ولا خاصا بديهي يعبر عنه بالفارسية
بهست وليس للوجود عنده قيام لا بالماهيات الممكنة ولا
بنفسه كما في الواجب عند غيره ولا اتصاف لشيء من الاشياء
بالوجود عنده الا في الاعتبار العقلي المخالف للواقع كما صرح
به في تعاليقه على كتاب التجريد وذهب ابو الحسن الاشعري
واتباعه الى ان وجود كل شيء عين ماهيته بمعنى ان المفهوم
من وجود الانسان هو معنى الحيوان الناطق مثلا ولفظ
الوجود في لغة العرب كجاد فانه في ساير اللغات مشترك بين
معان لا اتحاد بينهن وجمهور المتكلمين على ان الوجود عرض قائم
بالماهية في الواجب والممكن قيام ساير الاعراض بمحالها والمشهور

من مذهب

252

من مذهب الحكماء المشائين انه كذلك في الممكنات واما في
الواجب فهو عندهم عين ذاته بمعنى ان حقيقته وجود خاص
قائم بذاته من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم
به وهو عندهم مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة
وان كان مشاركا لها في الوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم
بالماهية اصلا وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص
محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص
بدون العام اجابوا بانه وجود خاص متحقق بنفسه لا
بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود
المطلق وغيره من العوارض والا لزم وقوع الوجود
المطلق عليها ووقوع لازم خارجي كما ان كون الشيء
اخص من مطلق الماهية او الشيئية لا يوجب احتياجه اليهما
كيف والمطلق اعتباري محض والوجودات عندهم حقائق
متخالفة متكثرة لا بمجرد عارض الاضافة الى الماهيات
ليكون متماثلة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق
جنسا لها الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص
اقام الشيء يوهم ان تكثر الوجودات انما هو بمجرد الاضافة
الى الماهية الموصوفة بها وزعمت جماعة من المتاخرين ان

الوجود امر عقلي انتزاعي من المعقولات الثانية وهو ليس عينا لشيء من الموجودات حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا لانتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته والى هذا المذهب مال صاحب الاشراق كما يظهر لمن تتبع كتبه

وطايفة اخرى ذهبوا الى ان موجودية نعم انما هي لكونه وجودا خاصا وموجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقي الذي هو الواجب بالذات فالوجود عندهم واحد شخصي والتكثر في الموجودات بواسطة تكثر الارتباطات لا باعتبار تكثر وجوداتها فاذا نسب الوجود الحقيقي الى الانسان حصل موجود واذا نسب الى الفرس فموجود آخر وهكذا فمعنى قولنا الواجب موجود ذاته وجود ومعنى الانسان او الفرس او غيره موجود ان له نسبة الى الواجب حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمر بمنزلة قولنا ابن زيد وابن عمر فمفهوم الوجود اعم من الوجود القايم بذاته ومن الامور المنتسبة اليه نحوا من الانتساب فان صدق المشتق لا ينافي قيام مبدا الاشتقاق بذاته الذي هو نحو سلب القايم بالغير ولا يكون ما صدق عليه امرا منسوبا الى المبدا لا معروضا له بوجه من الوجوه على ان امر

اطلاق

اطلاق اللغويين وارباب اللسان لا عبرة به في تصحيح الحقايق العقلية وقالوا ايضا كون المشتق من المعقولات الثانية والمفهومات العامة والبديهيات الاولية لا يصادم كون المبدا حقيقة متاصلة متشخصة مجهولة الكنه وثانوية المحمول وتاصله قد يختلف بالقياس الى الامور ونسبوا هذا المذهب الى اذواق المتالهين من الحكماء وهو غير مرضي عندي كما بينته في موضعه وما يفهم من اواخر كتاب التلويحات لصاحب الاشراق وهو ان وجود المجرد سواء كان واجبا او ممكنا عقلا او نفسا عين ذاته فالمجردات عنده على هذا الراي وجودات محضة قايمة بذواتها بدليل لاح له اولا على كون هوية النفس الانسانية هي الوجود ثم حكم به على تجرد وجود ما فوقها واقتصر في بيان ذلك بقوله واذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولى ثم ان الداير على السنة طايفة من المتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما ولا معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق ضرورة انه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود ولا يخفى ان هذا القول منهم يرجع في الحقيقة الى ان الواجب ليس بموجود بالذات

وان كل موجود حتى الاشياء الخسيسة واجب تعالى عما يقولون الظالمون
علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي عقلي لا تحقق له الا في
الذهن ولا شك في تكثر الموجودات التي هي افراده وما توهموا من
احتياج الخاص الى العام فباطل بل الامر بالعكس اذ العام لا تحقق له
الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه
في تقومه في العقل واما اذا كان عارضا فلا واما قولهم يلزم
من ارتفاع كل موجود حتى الواجب فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه
فهو واجب فمغالطة منشاؤها عدم الفرق بين ما بالذات ارتفاعه
وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته
وهو ممنوع بل لان ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي
هو الواجب كساير اللوازم العقلية للواجب مثل الشيئية والمفهومية
والعلمية والعالمية وغيرها لا يقال بل يمتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشيء بنقيضه لانا نقول الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى
حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود
المطلق العام معدوم وما ادى اليه نظرنا بعد الانظار الدقيقة
والافكار العميقة والرياضات العقلية والمجاهدات الشرعية هو
ان موجودية كل شيء كما اشرنا اليه سابقا انما هي بكونه عين
حقيقة الوجود في الواقع [illegible] مفهوما وهو من المفهومات

الاعتبار

254 الاعتبارية والمعقولات الثانية وله حقيقة وذات بل الحقيقة
في كل شيء هو وجوده الخاص به وليست الوجودات الخاصة امورا
ذهنية كما يقوله الاشراقيون ولا التفاوت بينهما انما يكون
بالذات كما يقوله المشاؤن بل بالشدة والضعف والكمال
والنقص فوجود كل شيء عين حقيقته في الواقع سواء كان الموجود
بحيث لا يمكن للعقل تحليله الى ماهية ووجود كالواجب او امكن
كالممكن وبالحقيقة الوجود موجود في كل شيء وهو اولى بان يكون
ذا حقيقة من ذلك الشيء كما ان البياض اولى بان يكون ابيض
مما يعرض له البياض وكما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة
وغيرها مضاف بالعرض لا بالذات كما عرفت فالوجود موجود
بالذات والماهية موجودة بالعرض وبرهان ذلك مذكور في
الحكمة المتعالية من كتبنا ولما كان من الظاهر ان المصنف اختار مذهب
المشائين القائلين بعروض الوجودات للماهية الممكنة مع كونها
متخالفة الحقايق ومخالفة للوجود الواجبي القايم بذاته
لا الماهية من الماهيات فلزمه ان يبطل كون الوجود معنى واحدا
نوعيا مقولا على وجود الواجب ووجود غيره من الممكنات
بالتواطؤ فقال لانه اي الواجب لو كان مشاركا للممكنات في
وجوده فالوجود اي طبيعة النوعية من حيث هو هو اما ان يحصل له
التجرد عن العروض للماهية [illegible] الثاني باطل فكذا المقدم

[illegible]

واشار الى بطلان كل منها فقال فان وجب له التجرد وجب ان
يكون وجود الممكنات مجردا غير عارض للماهية لامتناع تنافي
اللوازم مع الملزوم وهو مح اى عدم عروض الوجود للماهية اتحاد
الممكنة مح لانا نعقل ماهية الممكن مثل المسبع الجسم المحاط بسبعة
سطوح متساوية او السطح المحاط بسبعة خطوط متساوية وكان
المراد هو الاول مع الشك في وجوده الخارجي فلو كان وجوده
اى وجود الممكن كالمسبع وغيره من الماهيات نفس حقيقته لكان
حقيقة الشيء الواحد معلوما ومشكوكا فيه في حالة واحدة
وهو مح لا يخفى ان الشك في مقابلة التصديق لا في مقابل
التصور لاستلزامه له وكلام المص في قوة قياس اقتراني
من الشكل الثاني فح هذا لا يتكرر الاوسط او حاصله ان
المسبع متصور ووجوده غير مصدق به فالاولى ان يقال انا
نعقل المسبع مع الغفلة عن وجوده او يقال انا نحكم على المسبع
انه مسبع ونشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته لما امكن
الشك غير ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه [illegible] ايضا الحمل في
الاول غير مفيد وفي الثاني مفيد فلا يكون الوجود نفس الحقيقة
قال بعض الشراح هذا الدليل انما يتم اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه اقول ليس كذلك لان المسبع وغيره من الاشكال ماهيتها
مولفة من الابعاد والا[illegible] زوايا والاضلاع وهذه كلها

امور

255

امور بديهية معلومة بذاتي التفاوت من النفس وكذا القول
في كثير من الماهيات التي يحصل صورتها في العقل بالنظر او
بالبديهة مع الشك في وجودها كيف وكل صورة حاصلة من
الشيء في الذهن فهي بنفسها معلومة لنا بالكنه وان كانت وجها
لشيء آخر فذلك الشيء وان كان معلوما بهذا الوجه لعدم حصول
صورته بل صورة وجه من وجوهه لكن عين هذا الوجه معلوم
لنا بالكنه لحصول صورته المطابقة وبالجملة عند تصورنا لشيء
من الاشياء سواء كان بالكنه او بالوجه يحصل عند العقل
صورة وتلك الصورة لا محالة ماهية من الماهيات حاصلة عنده
بنفسها معقولة لنا بكنهها ويمكن لنا الشك في وجودها او الذهول
عنه لكن يرد على الدليل المذكور انه اثبات للمقدمة الكلية
بالمثال الجزئي وانه غير جايز واجيب عنه بان المط ههنا
رفع الايجاب الكلي هو ان وجودات الممكنات كلها مجردة
غير عارضة والمثال الجزئي كاف في هذا المقصود لا يقال
ان المقصود اثبات ان الواجب لذاته لا يشارك شيئا
من الممكنات في الوجود وهذا انما يثبت لو ثبت عروض
الوجود في الممكنات كلها وهذا المثال الجزئي لا يفيد ذلك
المقدمة الكلية لانا نقول مقصودهم وان لم يظهر من عبارة المص
هو ان الوجود ليس مجردا الا في وجود الواجب ووجود الممكنات

بالتواطؤ وهذا يثبت بالمثال الجزئي هكذا قيل وفيه ما فيه و
مما يجب ان يعلم ان هذا الدليل وامثاله لا يدل على زيادة الوجود
المطلق للماهيات بل انما دلت على زيادة الوجود الخارجي وبيان
ذلك ان نحو موجودية الاشياء بحسب الخارج لا يمكن تصورها وحصولها
فان تصور الشيء الخارجي اي نحو موجوديته لا يمكن الا لحصول
مبنية في الذهن من دون وجوده اذ لو تصور وجوده الخارجي او
نحو موجوديته واتصافه بالوجود الخارجي لزم منه ان يكون
الشيء من حيث انه موجود في الخارج موجودا في الذهن ولزم
ايضا ان يترتب على الشيء في الذهن اثاره واحكامه الخارجية
من الحركة والسكون والحرارة والحيوة والتغذية والنمو وغيرها
وكلاهما ممتنع فح نقول لو اريد بالماهية التي حكم لها انها معقولة
بالكنه الماهية الخارجية فغير مسلم انها معقولة بالكنه وان اريد
الماهية الحاصلة في الذهن او المطلق في انها معقولة بالكنه لكن قولهم
مع الشك في وجودها او الغفلة عنه غير مسلم ان اريد منه اعم
من الوجود الذهني والخارجي وان اريد منه الخارجي فيلزم زيادة وجوده
الخارجي للماهية العقلية لا زيادته للماهية الخارجية ولا زيادة الوجود
[illegible] للماهية المطلقة على ان معنى كون الماهية موجودة في
الخارج عندنا هو انتزاع [illegible] وجود خارجي و[illegible] فيهما عنه وحملها
عليه حملا بالذات او بال[illegible] كما [illegible] من طرقنا وان و[illegible] جب

للوجود

للوجود اي بحسب طبيعته النوعية اللاتجرد وعدم العروض للماهية
لما كان وجود الباري مجردا ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف
ولا يتخلف هيف ان اللاتجرد في وجود الباري مجرد ثم ممتنع
لما ثبت بالبرهان ان وجوده ذاته وليس فيه وراء الوجود
شيء يعرض له الوجود والا لكان فيه جهة امكانية وهو محال وان لم
يجب له اي للوجود من حيث حقيقته وذاته شيء منهما كان كل
منهما اي من التجرد واللاتجرد ليس ممكنا فيكون واحدا منهما لامكانه
وعدم لزومه معلولا لعلة فيلزم افتقار الواجب في تجرده الى الغير فلا
يكون ذاته كافية فيما له من الصفات هيف بالبرهان [illegible] فاذا
وجود الواجب غير مشارك لوجود الممكنات بل مباين لوجودها مع اشتراك
الجميع في مطلق الوجود العام المقول عليهما قولا عرضيا اقول هذا الدليل
يتوقف تمامه على ان الطبيعة النوعية لا تختلف بالكمال والنقص و
الشدة والضعف والقيام بالذات والحلول في الغير وليس لهم برهان
على ذلك وغاية ما ذكروه في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان
في الذاتيات هي ان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في
الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول
اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول يلزم [illegible] و
الاضعف عن تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها
على الثاني لا يكون في الذاتيات بل في الخارج وهو خلاف المفروض وذلك

فاسد لوجوه الاول انه مصادرة على المطلوب الاول اذ الكلام
في ان التفاوت بين الشيئين قد يكون بنفس ما وقع فيه التوافق
بينهما لا بما يزيد عليه ولا بما يدخل فيه والحاصل ان المشهور عند الجمهور
ان كل متمايزين في الوجود او العقل فتمايزهما وافتراقهما اما بتمام
ماهيتهما او ببعض من سنخ هيئة كل منهما كالفصل بعد الاشتراك
في جزء آخر كالجنس او بامور عرضية بعد اتفاقهما في تمام الحقيقة المشتركة
بينهما وههنا نحو آخر من الامتياز ذهب اليه فلاسفة الاشراق
وهو الافتراق بكمال ونقصان وقوة وضعف في نفس الماهية
بما هي هي بان يكون نفس الماهية مختلفة المراتب بالتمامية وعدمها
ولها عرض بالقياس الى مراتبها نفسها وراء ما لها من العوارض
بالقياس الى افرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق
والدليل المذكور لا ينفي هذا الاحتمال الذي هو محل الخلاف
الثاني انه منقوض بالعارض وما ذكر في دفع النقض في بعض
الحواشي للتجريد غير وافع له كما يظهر لمن راجعه الثالث انه
معارض بالخط المستقيم الطويل والقصير فان التفاوت بينهما
بنفس الخط الذي هو واحد نوعي بالاتفاق الرابع ان الاختلاف في
سوادين الشديد والضعيف ليس بامر خارج عن السواد وهو
ظاهر فهو اما بفصل او بنفس السوادية المشتركة الاول باطل فتعين
الثاني وهو المطلوب بيان بطلان الاول ان الفصل الذي يميز احدهما

عن الا

عن الآخر ليس بمقوم لماهية السواد المشترك على تقدير جنسيته والا لم يكن
مميزا لها كما علمت مرارا ان الفصل عرضي لماهية الجنس ومفهومه خارج
عنها في انه بالقياس الى ماهية الجنس كحال سائر العرضيات فاذا كان التمامية
والشدة في السواد من جهة الفصل الذي معناه غير معنى السواد فيكون
التفاوت فيما وراء السواد وقد فرض فيه فلئن قيل ان الذي يقال
بالتفاوت على الافراد هو العرض المحمول كالاسود على موضوعات
مبدا الاشتقاق كالسواد وهي الاجسام في مثالنا هذا لا حل
اشتمال بعضها على فرد من افراد المبدا له تمامية في حد فرديته بغير
المشتركة وبعض آخر على فرد منها ليس كذلك بحسب نفس فرديته
ايضا من دون التفاوت بين افراد المبدا بالقياس الى مفهوم
المشترك بينهما فطبيعة السواد على التواطؤ بالصرف في افراد
الشديدة والضعيفة مطلقا وانما المشكك مفهوم الاسود على
موضوع الفردين المختلفين شدة وضعفا في حد هويتهما الفردية
وفصول السواد وان كانت ماهيتها بحسب ملاحظة العقل غير ماهية
السواد الذي هو الجنس لكنهما مما يصدق عليهما معنى السواد الجنسي
فالتفاوت بحسبها لا يوجب ان يكون تفاوتا في غير معنى السواد
قلنا ان القول بان الشديد من السواد والضعيف منه بينهما
تفاصل في السوادية ولا اختلاف في حمل السواد عليهما بوجه بل التفاوت
انما هو بين الجسمين الموضوعين بما فيه لا غير بعيد عن الصواب و

اذا كان الاختلاف الذي بين المبدأين موجبا لاختلاف
حمل المشتق على الموضوعين فلم لا يكون ذلك الاختلاف
موجبا لاختلاف صدق المبدأ على الفردين فان قلت ان
ذات الشيء وحقيقته هي الكاملة فالمتوسط والناقص
ليسا ذاته وحقيقته وكذا اذا كان كل من المتوسط والناقص
من تلك الحقيقة بعينها قلت ان ما لا يحتمل التعميم والتفاوت انما هي
الوحدة العددية اما الوحدة المعنوية فللخصم ان يقول هي الجامعة
للحدود الثلثة الزايد والناقص والمتوسط فان قلت الكلي الطبيعي
موجود عندهم في الخارج فالامر المشترك بين المراتب الثلث موجود
في الخارج وان كان ظرف عروض الاشتراك والكلية انما هو
الذهن فما بقي عند العقل بعد تجريده عن الزوايد والمشخصات اما انه
مطابق للكامل او الناقص او المتوسط وعلى اي تقدير فلا يكون
مطابقا للجميع ولا مقتضيا الا لمرتبة معينة من المراتب فيكون البواقي
من المراتب مستندة الى امر خارج عن الطبيعة المشتركة وهو المراد
قلت الكلي الطبيعي على الوجه الذي تصورته انما يتحقق في المتواطي
من الذاتيات دون المشكك فان الماهية التي اذا جردت عن
الزوايد يكون متفقة غير متفاوتة منحصرة في المتواطيات والمشكك
ليس من هذا القبيل بل هذا اول المسألة فان كل مرتبة يوجد منه في
الخارج في ضمن شخص او اشخاص متعددة لو امكن وجودها في العقل فهي

بحيث

بحيث اذا جردها العقل عن الخارجيات يوجد تلك المرتبة بعينها 258
في الذهن ويعرض لها الكلية بالقياس الى تلك الافراد دون غيرها
وكذا حال مرتبة اخرى لها ايضا على هذا فتلك المراتب الماخوذة عن القياس
الاشخاص الخارجية الموجودة في الذهن ليست في التمامية والنقص بمنزلة
واحدة فلا يعرض لواحد منها الكلية والعموم بالقياس الى جميع
الاشخاص المندرجة تحت جميع المراتب نعم الجميع مشترك في سنخ واحد مبهم
غاية الابهام بالقياس الى تمام نفس الحقيقة ونقصها وراء الابهام
الناشي فيه عن الاختلاف في الافراد بحسب هوياتها وتحقيق مباحث
التشكيك على وجه يتضمن دفع الشكوك كما يطلب من الاسفار الاربعة
ومن السوانح الوحشية المذكورة هناك في اثبات التفاوت بين
الذاتيات هو ان اجزاء الزمان متشابهة الماهية مع تقدم بعضها
على بعض بالذات لا بامر خارج عن ذاتها وبالجملة الدليل المذكور
في هذا الفصل على نفي زيادة حقيقة الوجود للماهية انما يتم لو لم
يكن الموجود متفاوتا في نفس حقيقته اذ مع قيام هذا الاحتمال
في الوجود لا يجب اتفاق مقتضى حقيقته في جميع المراتب في الافراد في
التجرد والحلول كيف والماهية الجوهرية كالانسان وغيره قد يوجد
في الخارج لا في محل وفي الذهن في المحل مع كونها واحدة
فالحق ان الوجود له حقيقة واحدة مختلفة المراتب لا جنس لها ولا فصل
بل لا يعرض لها الكلية وانما الكلي هو الامر المصدري البديهي التصور من

اوائل العقليات الذي هو العرض العام للجميع وافراده ليست متخالفة
الذوات والحقائق بل بالهويات التي ليست امورا زائدا على
حقيقة الوجود فان التعين والتميز فيها بنفس هوياتها المتفقة في
سنخ الحقيقة المتقدمة بعضها على بعض بالذات والحقيقة بانحاء
الاختلاف التشكيكية من الاولوية وعدمها والتقدم والتأخر
والقوة والضعف فالوجود الذي لا سبب له اولى بالموجودية من غيره
وهو مقدم على جميع الموجودات تقدما ذاتيا بل الوجودات كلها
كظلال ورشحات لنور وجوده وبحر خيره وجوده وكذا كل
من الوجودات العقلية متقدم على تاليه ووجود الجوهر مقدم على
وجود العرض والوجود المفارقي اقوى من الوجود المادي والقار
من الوجود اقوى من غير القار منه ووجود نفس المادة القابلة
اضعف الوجودات الجوهرية كما ان وجود الحركة والزمان
والعدد واشباههما من ضعفاء الوجود واخس الوجودات العرضية
ولذلك [illegible] وقع في حاشية الوجود نازلة في صف النعال
مجلس الافاضة والجود والمشاؤون اذ قالوا ان العقل مثلا متقدم
بالطبع على الهيولى والهيولى والصورة متقدمان على الجسم
الطبيعي فليس مرادهم ان مهية شيء من تلك الامور متقدمة على مهية
الآخر وحمل الجوهر على الجسم وجزئيه يتقدم ويتأخر بل المقصود ان
وجود ذاك يتقدم على وجود هذا فالعلية والمعلولية والتأثير

والتأثر

والتأثر والكمال والنقص في الاشياء بسبب الوجودات وفي الوجودات
بنفس هوياتها العينية لا بامر آخر فالوجود الواقع في كل مرتبة من
المراتب لا يتصور وقوع آخر في مرتبته ولا وقوعه في مرتبة الآخر
سابقة ولاحقة واشد المتعصبين في باب اعتبارية الوجود وكونه امرا
عقليا لا تحقق له في الخارج هو صاحب الاشراق حتى انه منع كون
وجود الواجب عين حقيقة ذاته حيث قال في كتبه من انه ليس في
الموجود ما عين مهية الوجود فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشك في
انه هل له الوجود ام لا فيكون له وجود زائد وكذلك يجري الكلام
في وجوده فيتسلسل الى غير النهاية ولا محيص الا بان الوجود في
الموجودات اعتبار عقلي وجوابه ان حقيقة الوجود وكنهه لا يحصل في
الذهن اذ كل ما حصل في الذهن فهو امر كلي وان تخصص بامور وحقيقة
الوجود ليس كليا كما عرفت وما حصل منها فيه امر انتزاعي عقلي
وهو وجه من وجوهه والعلم بحقيقته يتوقف على المشاهدة الحضورية
وبعد مشاهدة حقيقته والاكتناه بماهيته التي هي عبارة عن الانية
لا مجال لهذا الشك والاولى ان يورد هذا الوجه معارضة الزامية
للمشائين كما فعله في حكمة الاشراق لانهم لما استدلوا على مغايرة
الوجود للمهية بما مر من انا نعقل المهية ونشك في [illegible] المشكوك
فيه ليس نفس المعلوم ولا داخلا فيه فهما متغايران في الا[illegible]
فالوجود زائد على المهية الزمهم بعين هذه الحجة بقوله ان الوجود

ايضا كوجود العنقاء مثلا فهمناه ولم نعلم انه موجود في الاعيان
ام لا فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى
غير النهاية لكن ما اوردنا عليه يجري مثله في اصل الحجة فينهدم
الاساس **فصل** في ان الواجب لذاته عالم بذاته لانه اي الواجب
مجرد عن المادة وعلائقها اذ لو لم يكن مجردا عن المادة لكان
اما منفعها او حالا في محل او يكون نفس المادة القابلة للصور
والاعراض الجسمانية اذ المادي لا يخلو عن احد هذه الامور والتوالي
باسرها باطلة فكذا المقدم اما الاول والثاني فلاستلزامهما
التركيب والاحتياج الى الغير في الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما
وهما ممتنعان في حق الباري تعالى واما الثالث فلان المادة كما
علمت حقيقة الوجود لا يتقوم بنفسها بل بما حل فيها لانها
محض القوة والفاقة والواجب تعالى محض الفعلية والتحصيل فلا
يكون مجردا كيف وهو تعالى مجردا بذاته عن كل معنى غير الوجود
فضلا عن المادة وغواشيها وكل مجرد عن المادة قايم بنفسه لا بغيره
كالصورة الذهنية الكلية عالم بذاته واشار الى بيان هذه المقدمة
بقوله لان ذاته حاصلة عنده اي ذات المجرد القايم بنفسه حاصلة له
بخلاف القايم بغيره سواء كان مجردا كالصورة العقلية القايمة
بالنفس او ماديا كالصورة النوعية بالمواد وكل ما حصل له شيء
مجرد فهو عالم به فيكون كل مجرد عالما بذاته لان العلم هو حصول
حقيقة

الواجب مادة لما لا يكون ذو مادة فيكون

حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند الذهن المستقلة الوجود
لئلا يلزم كون الهيولى شاعرة بذاتها واعلم ان المراد بالعلم الكائن
هو التعقل فيجب في المعلوم التجرد التام عن المادة او عنها وعن
لواحقها وان كان مطلق الادراك فلا يجب فيه التجرد التام بل
نحو ما عن التجرد وبيان ذلك ان الشيء لا يخلو اما ان يكون مقارنا
لامور غريبة عن ماهيته مقارنة موثرة فيه كمقارنة الانسان
في الخارج لامور غريبة موثرة فيه من وضع ومقدار وكيف واين
بحيث لو انفكت عنه لانعدم او مقارنة غير موثرة كمقارنة
السواد للحركة بحيث لا يرتفع احدهما برفع الآخر واما ان يكون مجردا
عما سواه من الاغشية والملبوسات كالانسانية المطلقة المطابقة
للافراد المتفاوتة في العظم والصغر المختلفة في الوضع والاين
والمتى ولو لم يكن الانسانية الذهنية مجردة عن مقدار خاص
ووضع خاص لما طابقت الكثيرين المختلفين فيهما وقد علمت ان
كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها فانما يلحقها لا لذاتها
بل لجهة استعدادية يلحقها والا لم يتخلف عنها وقد علمت ان جميع
جهات الاستعداد والقوة منشاها الهيولى الجسمية وكل
متلبس بامر غريب عن ذاته فهو مادي والعلم عبارة عن امتياز
الشيء عن غيره فكل ما هو مخلوط بغيره ما دام كونه مخلوطا به
فلا يكون معلوما بل يكون مجهولا فالمعلوم اما مجرد عما سواه بالكلية

او عما يقارنه مقارنة غير موثرة في وجوده واما مجرد عن بعض
ما يقارنه مقارنة موثرة الاول يسمى معقولا والثاني محسوسا
سواء كان مبصرا او ملموسا او مشموما او مذوقا او مسموعا
او متخيلا او متوهما فكل ادراك يكون بنحو من التجريد عن المادة
الا انه شديدا او ضعيفا فالحس كالبصر مثلا ياخذ الصورة عن
المادة ويجردها عنها لكن لا يجردها عن اللواحق من اللون والوضع
وغيرها بل مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة
واما الخيال فانه يجرد الصورة المنتزعة عن المادة تجريدا اشد
لكنه لا يجردها عن اللواحق المادية بالكلية واما الوهم فانه قد
يتعدى قليلا عن هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك امورا غير مادية
في ذاتها وياخذها عن المادة اذ عرض لها ان يكون في مادة
فهذا الانتزاع والتجريد اشد استقصاء واقرب الى حاق كنهه
وذاته من التجريدين السابقين الا انه مع ذلك لا يجرد الصورة
عن لواحق المادة بالكلية بل ياخذها جزئية بالقياس الى مادة
مخصوصة وبمشاركة من الخيال واما القوة العاقلة فالصور
المرتسمة فيها اما صور ليست مادية في نحو من انحاء الوجود اصلا
واما صور ليست مادية في ذاتها لكن قد يعرض لها التعلق
بمادة او صور وجودها الخارجي وجود مادي ولكن قد جردتها
العاقلة عن المادة وعلائقها وغواشيها تجريدا تاما او نزعا

محكما

261 محكما حيث وصلت الى حاق كنهها وتلاقت ذاتها بلا
حجاب من امر غريب وكما ان كل معلوم اذا كان وجوده الادراكي
مع غواشي المادة كان محسوسا معقولا لمصادفته عوارض
غريبة يمنعه عن الانطباق على كثيرين واذا كان في جوهر غير
جسماني كان معقولا لا محسوسا لخلوه عنها فكذلك من جانب
المدرك اذ كل قوة مدركة جسمانية يدرك صورة فتلك الصورة
لا محالة يحل في مادتها اذ لو يحل فيها مجردة عن المادة لكان
لتلك القوة قوام وجود دون المادة فلم يكن جسمانية هف
فلزم من ذلك ان تلك الصورة المدركة لتلك القوة لم يكن
خالية عن الغواشي التي يوجب محسوسيتها وعدم انطباقها
على كثيرين وكل جوهر قدسي يحل فيه صورة ادراكية فيمتنع ان
يكون معها امور مادية من اللون والوضع وغيرهما فهي لا
محالة معقولة غير ممتنع الاشتراك لعدم المادة وغواشيها
فان قلت لم صار الوضع واللون وغيرهما اذا قارنت الجسم
صيرته مشارا اليه محسوسا واذا قارنت الجوهر العاقل لم تصيره
كذلك قلت لانه اذا قارنت الجسم او الجسماني اثرت فيه كما
ذكرنا واذا قارنت الجوهر العاقل لم يوثر فيه اذ لو كانت
موثرة فيه لكان لعدمه لرفعها عنه كما ان المتخيل ثلج
من اقتران عوارض غريبة موثرة فيه حتى لو ارتفعت عنه

لم يكن متخيلا والمعقول لا يابى كونه معقولا عن تجرده عن العوارض
واقترانه بها لعدم تاثيرها فيه حين كونه معقولا فقد تحقق من
تضاعيف ما ذكرنا ان مدار العاقلية والمعقولية على كون الشيء
متعلقا بها مجردا بالكلية عن المادة سواء كان بحسب ذاته مجردا
او بتجريد مجرد اياه ومدار الحاسية والمحسوسية على كون الشيء
متعلقا بها نوع تعلق وان كان مدار الادراك مطلقا على نحو من
التجريد لكن التعقل انما يكون بتجريد تام ونزع محكم وساير الادراكات
الحسية بتجريدات ناقصة متفاوتة المراتب ولما كان مدار العاقلية
والمعقولية على التجريد التام من جانبي المدرك والمدرك وكل ذات
يكون في غاية التجرد والتبري عن المادة وملابستها وجودها
في نهاية الاستقلال والغناء عما سواه فيكون عالما بذاته
علما تاما فالباري تعالى عالم بذاته وهو المحط فوجوده الذي هو
عين ذاته عالم ومعلوم وعلم وكذا كل مفارق في الوجود
عن المادة والفرق بين الباري تعالى وبين العقول المفارقة ان
علومهم وان كانت عين وجوداتهم لكن ليس عين مهياتهم لزيادة
الوجود على المهية هناك بخلاف الواجب فان علمه عين ذاته
كما انه عين وجوده لعدم التغاير بين الذات والوجود فيه تعالى
واعترض الامام الرازي في المباحث المشرقية على الحكماء حيث
ذهبوا الى ان علم المجرد بذاته لا يزيد على ذاته بان الاشياء
التي

262 التي تعقل ذواتها لو كان عقلها لذواتها غير زايد على ذواتها
لكان من عقلها عقلها عاقلة لذواتها وليت كذلك اذ اثبات
كونها عاقلة لذواتها يحتاج الى تجشم اقامة البرهان وبيان
اثبات علمها غير بيان اثبات وجودها وكذا ليس من اثبت
وجود الباري تعالى اثبت علمه بذاته تعالى بل يلزمه اقامة حجة
اخرى اقول بعد ما بينا ان معقولية الشيء عبارة عن وجوده لشيء
له فعلية الوجود والاستقلال فالجوهر المفارق لما كان بحسب الوجود
العيني غير موجود لشيء اخر بل يكون موجودا لذاته كان معقولا لذاته
ف[illegible]لت مهيته في عقل اخر صارت بهذا الاعتبار موجودة لشيء
اخر لا لذاته [illegible] لا جرم صارت معقولة لذلك الشيء لا لذاته واذا لم
يكن مهيته بهذا الاعتبار بل باعتبار وجودها في ذلك العاقل
عاقلة لذاتها فكيف عقلها ذلك العاقل بهذا الاعتبار انها
عاقلة لذاتها اذ هي بهذا الاعتبار غير حاصلة لها بل لغيرها و
مناط عاقلية المجرد ذاتها كون ذاتها حاصلة له لا لغيره ومحصل
القول ان عاقلية الجوهر المجرد ذاتها هي عين وجوده الحاصل
له في الخارج له عين مهيته في نفسه لا عين وجوده لشيء آخر فلا
يلزم ان من عقل مهية الجوهر المجرد عقلها عاقلة لذاتها اللهم الا في
مجرد يكون وجوده مهيته كالواجب تعالى ولما استحال ارتسام حقيقته
تعالى بالكنه في ذهن من الاذهان لكونه عين الوجود الخارجي بل الجا[illegible]

ارتسام وجه من وجوهه ككونه واجب الوجود يجب المفهوم العام فلا
يلزم من تعقلنا اياه لوجه تعقلنا عاقلة لذاته الذي هو عين ذاته و
وجوده بل يحتاج الى استيناف بيان وبرهان وذلك
الاعتراض مما نقله المحقق الطوسي عن الرازي في شرح الاشارات
بهذه العبارة انا بعد العلم بان الله ليس بجسم ولا حال فيه قد
نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما لشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له
واجاب عنه بقوله ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي
وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
قايما بالذوات يقتضي علمه بذاته وصفاته لم نشك في ذلك انتهى
كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ان ما ذكرناه اظهر في الجواب واقرب الى
الصواب فان مناط التشكيك كون حصول الشيء لذاته و
حصول الغير له هو عين علمه بذاته وعين علمه بذلك الغير لا
مجرد الاستلزام والاستيجاب بين الحصول والعلم فيتحقق مادة
بما ذكرنا لا بما ذكره مولانا الهداية لما ذكر ان الادراك هو حصول
حقيقة الشيء عند المدرك بها كان مظنة ان يقال الادراك
بهذه المعنى من مقولة الاضافة والاضافة يقتضي تغاير المتضايفين
ويلزم من هذا امتناع تعقل الشيء ذاته لعدم المغايرة بين الشيء

وذاته

وذاته فيبطل ما ذكر في هذا الفصل من ان الواجب تعالى عالم
بذاته ثم على تقدير كون الادراك عبارة عن تمثل صورة المدرك
عند المدرك فالشيء انما يتمثل لغيره فاما لنفسه فذلك غير معقول
فاورد هذه الهداية لدفع هذا الاعتراض فقال تعقل الشيء
لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول وذلك لان العلم
حضور حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولواحقها عند المدرك و
هذا اي حضور حقيقة الشيء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء
اللازم مطلقا للشيء اعم من حضور حقيقة الشيء المغاير ولا يلزم
من كذب الاخص مطلقا الذي هو حضور حقيقة الشيء المغاير كذب الاعم
الذي هو حضور حقيقة الشيء مطلقا لان الاخص ملزوم والاعم
لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وكذا لا نقول كون
الشيء معقولا هو ان يكون ماهيته المجردة عند شيء وهذا اعم من
كونها عند شيء مغاير لها فان الكون عند الشيء اعم في المفهوم
من الكون عند مغاير ولقايل ان يقول هذا بعينه محل الاشكال
فان للخصم ان يقول الكون عند الشيء حالة اضافية لا يعقل
الا بين الشيئين ارايت لو ان قايلا يقول المحرك اعم من
المحرك للغير فيلزم صحة كون الشيء محركا لنفسه وكذلك الموجدية اعم
في المفهوم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجدا لنفسه
والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في الحصول والاضافة

وليس لكاف في التحريك والايجاد لان كلا منهما يقتضي التقدم
وتقدم الشيء على نفسه مح وقياس تغاير العالم والمعلوم في علم
الشيء لنفسه على تغاير المعالج والمستعلج في معالجة الانسان نفسه
كما وقع في شرح الاشارات ليس بجيد فان تغاير حيثيتي العالمية
والمعلومية بمجرد المفهوم والعبارة ولهذا يتحقق في حق الباري
تعالى مع كونه احدي الذات والجهات لان حيثية ذاته بعينه
هي حيثية جميع صفاته بخلاف التغاير بين العلاج والاستعلاج
فان المعالج يلزمه الاتصاف بملكة العلاج والاستعداد للد[illegible]
المستعلج يلزمه فقد هذه الحالة وقوة الاستعداد لفقود(؟) المستلزمان
للمادة فهما متغايران قطعا بخلاف العالم والمعلوم في علم
الشيء بنفسه قال الشيخ الرئيس في كتبه كون الشيء عاقلا ومعقولا
لذاته للواجب هناك اثنينية لا في الذات ولا في الاعتبار فالذات
واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في ترتيب
المعاني والغرض المحصل شيء واحد ولا يجوز ان يحصل حقيقة
الشيء مرتين ثم اورد المحصل دليلا آخر على عدم وجود المغايرة
بين العاقل والمعقول بقوله ولان كل واحد من الناس يعقل
ذاته بذاته من غير ان يكون العاقل مغايرا للمعقول والا
اي وان كان مغايرا لكان له اي لكل واحد من الناس
نفسان احدهما عاقل والآخر معقول هف اي تعدد النفس الانسان

واحد

264 فصل في

واحد مع اذ لا يشعر كل واحد من ذاته الا بنفس واحدة
ان الواجب لذاته عالم بالكليات اي بجميع الماهيات المعقولة لانه
مجرد عن المادة ولواحقها وكل مجرد عن المادة ولواحقها يجب ان
يكون عالما بالكليات اي بسائر المعقولات اما الصغرى فقد مر
ذكرها في الفصل المتقدم واما الكبرى فلان كل مجرد بالامكان
العام الشامل للوجوب يمكن ان يعقل وحده وهذا بديهي اي لا خفاء
فيه بعد ان ينبه بان المانع من كون الشيء معقولا هو علائق
[illegible] والمجرد بمعزل عن تلك العلائق والنقض بان الواجب
لذاته ممتنع التعقل مع كونه مجردا كما في المطارحات غير وارد
[illegible] عن امتناع تعقل الواجب هو ان العقول البشرية
لقصورها عن ادراكه لا يمكنها ان تتعقل حقيقة الواجب وذلك
لا ينافي امكان معقوليته في نفسه بل المانع عن اكتناه العقول
بكنهه غاية وضوحه وظهوره كالشمس بالنسبة الى عين الخفاش
وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع كل واحد من
المعقولات لا محالة واقل ذلك ان يحكم بثبوتها له او سلبها عنه
والحكم لشيء على شيء او سلبه عنه يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء
يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره فيمكن اي لكل ما
يصح ان يعقل ان يقارنه سائر المعقولات في النفس اي في العقل
لان الادراك والتعقل هو حضور صورة المعقول في العقل مجردة عن المادة

ولو احتمال فتعقل المجرد مع ساير المعقول عبارة عن حصوله معها في
العقل وهذا مقارنة اياها في العقل وكل ما يمكن ان يقارنه ساير
المعقولات في العقل يمكن ان يقارنه لذاته وبالنظر الى مهيته
سواء كان في العقل او لو صحت المقارنة في العقل دون الخارج
لزم توقف صحة مقارنتها المطلقة على حصولها معه في العقل
الذي هو المقارنة المخصوصة وهذا يستلزم اشتراط الشيء بنفسه
بيان ذلك انه لا يسترتب ان صحة المقارنة المطلقة متقدمة
على المقارنة المطلقة والمقارنة المطلقة لكونها اعم متقدمة
على المقارنة في العقل وشرط المتقدم شرط للمتاخر فلو كانت
صحة المقارنة المطلقة مشروطة بالمقارنة في العقل لكانت
المقارنة في العقل مشروطا بالمقارنة في العقل وهذا هو
اشتراط الشيء بنفسه والحاصل ان صحة نوع من المقارنة
كافية في الدلالة على صحة المقارنة من حيث المهية المشتركة
من دون شرط وكلما صح على الطبيعة صح على الفرد فصحة المقارنة
المطلقة بين المجرد وساير المعقولات يستلزم صحة المقارنة
الخارجية بينهما ومقارنة المعقولات في الخارج للمجرد القائم
بذاته هو المعنى بكونه عاقلا لها فثبت ان كل مجرد قائم بذاته
يصح ان يكون عاقلا لساير المعقولات وقال بعض الشارحين وفيها
بحث اما اولا فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة

١٧١

265

انما يتم اذا كانت المقارنة ذاتية لها وهو ممنوع واما ثانيا فلان
اللازم من المقارنة صحة المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص
فجاز ان يصح لذات المجرد المقارنة في ضمن هذا الخاص فقط
اعني المقارنة العقلية فاذا وجد في الخارج امتنعت المقارنة
المطلقة لانتفاء شرطها الذي هو الوجود الذهني لوجود مانع
لها الذي هو الوجود الخارجي وعلى التقديرين لم يصح المقارنة
بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج قائما بذاته واما ثالثا
فلان ما ذكر لامتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة
العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة
الى هذه المقارنة الخاصة وهو حلول المعقولات في المجرد القائم بذاته
فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه
المقدمة اقول اما الجواب عن الاول فبان تقدم العام على
الخاص من حيث اشتماله على العام وشيء زائد عليه الذي باعتبار
يتحقق الخصوص ضروري والا كان بحسب ذاته متقدما على العام
كما في العرضيات وذلك القدر كاف فيما نحن بصدده واما
عن الثاني فبانه اذا جاز اتصاف العام بشيء ولو في ضمن
الخاص جاز اتصافه بذلك الشيء لذاته الا لمانع خارج
عن ذاته اذ كلما يمتنع على طبيعة لذاتها يمتنع على كل فرد
من افرادها مطلقا والامور الخارجة عن الماهية الغير اللازمة

لها انما يلحقها من جهة المادة واستعدادها فما لا يكون ماديا يمتنع
عليه ذلك واما عن الثالث فبانه ما ادعى احد توقف صحة
المقارنة المطلقة على هذا النحو من المقارنة الحلولية حتى ينتقض به
الدليل المذكور بل يكفيهم صحة هذه المقارنة بالنظر الى طبيعة
المقارنة المطلقة من دون توقف المقارنة المطلقة عليها
كما لا يخفى ثم انى اقول لكن يرد على الدليل المذكور وجوه اخر
من الايراد احدها ان من جملة عوارض الماهية ما يعرض لها بحسب
خصوص كونها في العقل كالكلية والجزئية والاجزاء وغيرها
فيمتنع تحققها في الخارج امتناعا ذاتيا متعلقا بهذا النحو من
التحقق فلعل مقارنة معقول لمعقول في العقل من
الاوصاف الذهنية ~~جواز المقارنة~~ التي يمتنع بالذات تحققها
في الخارج فلا يلزم من جواز المقارنة الخارجية وثانيها ان الذهنية جواز المقارنة
لفظ المقارنة يطلق على معان متباينة لمجرد الاشتراك
اللفظي كمقارنة جسم لجسم ومقارنة عرض لموضوع ومقارنة
ذي وضع لغير ذي وضع ومقارنة زماني بغير زماني فيجوز ان يكون
المقارنة بين الصور الذهنية نحوا آخر والمقارنة بين الخارجيات
نحو اخر بحيث لا يتحقق بينهما جامع معنوي مشترك فلا يمكن مقايسة
احدهما بالاخر لان المشترك بينهما ليس الا لفظ المقارنة
فقط وثالثها ان ما قالوه لو كان حقا لزم اشتمال كل مجرد
عقلا

عقلا على افراد غير متناهية في الخارج بمثل البيان المذكور لكن
التالي ممتنع لانحصار كل عقل نوعه في شخصه فالمقدم مثله بيان
اللزوم جريان مثل الدليل المذكور بان يقول ماهية كل عقل
يجوز لها الاقتران لافراد كثيرين لكونه مفهوما كليا في الذهن
واذا ثبت صحة الاقتران ~~للفرد~~ الذهني ثبت صحة الاقتران
مطلقا وثبت منه صحة الاقتران الخارجي لكونه فردا من الاقتران
المطلق وكل ما صح على الطبيعة صح على الفرد لذاتها ثم تتميم الدليل
المذكور بان ما يمكن للمفارق بالامكان العام يجب وجوده
لفقد الحالة المنتظرة في المفارقات العقلية لان الاتصاف
بامر ما يوجب التعلق بالمادة وهو منتف فيها وبالجملة الدليل
المذكور لابتنائه على تعدد ما يلحق الطبيعة باعتبار انها ذهنية
الى ما يلحقها في الخارج فاسد عندنا فالاولى ان يتمسك في
هذا المطلب بدليل اخر وكل ما يمكن للواجب الوجود بالامكان
العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة فلا يكون ذاته
كافية فيما له من الصفات هف لما مر من انه واجب من جميع جهاته
الاولى ان يجعل كبرى القياس كل ما يمكن حصوله للمجرد
فهو واجب الحصول له بالفعل ويستدل على ثبوتها بانه لو كان
حصوله له بالقوة لتوقف الحصول على استعداد مادة لقبوله
فيكون ماديا مع انه مجرد هف فثبت ان كل مجرد عالم بالكليات

وهو الكبرى في القياس الاصلي ولو جعل المص الكبرى هناك كل مجرد يمكن ان يعقل سائر المعقولات ينتج القياس بعد اثبات هذه المقدمة الكبرى وهي ان الواجب يمكن ان يعقل سائر المعقولات فقال بعد ذلك وكل ما يمكن للواجب بالامكان العام يجب وجوده له الى آخر الدليل لكان له وجها ايض لكن على اي وجه كان لابد في الدليل من مؤنة اثبات المقدمة القائلة كل ما يمكن للمجرد فهو واجب التحقق له فكلامه لا يخ من تشويش واضطراب

واعلم ان المص اختار في علم الواجب تع بالاشياء الكلية والجزئية مذهب الحكماء القائلين بارتسام صور الموجودات في ذاته تع كانكسيمانس الملطي وارسطاطاليس ومن تبعه وهو كلام الشيخين ابي علي وابي النصر وتلميذه بهمنيار وبالجملة اتباع المعلم الاول من المشائين وتقريره على ما يستفاد من كتبهم هو ان الصورة العقلية قد يوخذ عن الصورة الموجودة كما يستفاد من السماء بالرصد والحس صورتها المعقولة وقد لا يستفاد الصورة المعقولة من الموجودة بل ربما يكون الامر بالعكس من ذلك كصورة بيت ابدعها البناء اولا في ذهنه ثم يصير تلك الصورة المعقولة علة محركة لاعضائه الى ان يوجدها في الخارج فليست تلك الصورة وجدت فعقلت بل عقلت فوجدت ولما كانت نسبة جميع الاشياء

الحكمة

الحكمة الى الله تع نسبة المصنوع الى النفس الصانعة لو كانت تامة الفاعلية فقياس عقل واجب الوجود للاشياء هو قياس افكارنا للامور التي نستنبطها ثم نوجدها في الخارج من حيث ان المعقول منها سبب للموجود والفرق بين الامرين بانا لكوننا ناقصين في افاعيلنا الاختيارية محتاجين الى انبعاث شوق واستخدام قوة محركة واستعمال آلة محركة كالعضلات والرباطات وغيرها ثم الى انقياد مادة لقبول تلك الصورة والاول تعالى لكونه تام الفاعلية لا يحتاج في فاعليته الى امر خارج عن ذاته بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية الجزئية في الكل فيتبع صور الموجودات الخارجية الصور المعقولة عنده على نحو النظام المعقول عنده وعلى جزئياته فالعالم الكياني بازاء العالم الربوبي في العالم الربوبي عظيم جدا وايض لو كان الباري تعالى يعقل الاشياء من الاشياء لكانت وجوداتها متقدمة على علمه فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وقد سبق انه واجب من جميع الوجوه ويكون في ذاته قوام ان يعقل الاشياء وكان فيه عدمها باعتبار ذاته فيكون في ذاته جهة امكانية وكان لغيره مدخل في تتميم ذاته فهذا محال فيجب ان

يكون من ذاته ما هو الاكمل لا من غيره فقد بقي ان يكون علمه بالممكنات
حاصلا له تعالى قبل وجودها لا من وجودها هذا حاصل كلام المشائين في علم الله
بما سواه والمتاخرون عن آخرهم انكروا ذلك وشنعوا عليه بوجوه منها
ما اورده ابو البركات البغدادي في كتاب المعتبر وهو ان قولهم لو كان
علمه مستفادا من الاشياء لكان لغيره مدخل في تتميم ذاته منقوض بكونه
تعالى فاعلا للاشياء فان فاعليته لها انما يتم بصدور الفعل عنه فيجب
ان يكون للفعلية مدخل في تتميم نفسه وتكميل ذاته وذلك باطل فيلزم نفي كونه
فاعلا للاشياء فكما ان هذا الكلام باطل فكذا ما قالوه اقول الفاعلية
وكذا العلم والقدرة ونحوها قد يطلق ويراد بها نفس المعنى الاضافي
ولا ريبة في انها بهذا الاعتبار متاخرة عن وجود ما اضيفت اليه وقد
يطلق ويراد بها مبادي تلك الاضافات وهي متقدمة على وجود
ما تعلقت به وليست تلك المعاني باول الاعتبارين صفة كمالية لذاته
تعالى بل باعتبار الثاني فان فاعليته تعالى هي كونه بحيث يتبع وجوده
وجود جميع الموجودات وكذا عالميته كونه بحيث ينكشف لديه الاشياء الحقيقية
وعلى هذا قياس ساير الصفات الكمالية فكما ان فاعليته
لا يتوقف على وجود الفعل لان وجود الفعل يتوقف على كونه فاعلا
مستقلا فلو عكس الاول ايضا لزم الدور فوزانه في العلم ان يجعل
المعلوم تبعا للعلم لا العلم تبعا للمعلوم ومنها ما ذكره المحقق واجاب
عنه وهو قوله فان قيل لو كان الباري تعالى عالما بشيء وارتسم فيه صورة
لكان

لكان فاعلا لتلك الصورة لامكانها وافتقارها الى ما يقوم به فيحتاج
الى فاعل وفاعلها لو كان غير ذات الواجب تعالى لزم احتياجه
الى الغير في اتصافه بصفة العلم فتعين ان يكون الفاعل لها ذاته تعالى
وقابلا لها لقيامها به وهو محال لامتناع كون شيء واحد فاعلا و
قابلا لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء
والاول غير الثاني لامكان تعقل كل واحد منهما مع الذهول عن الآخر وبه
فكل ذات فعلت وقبلت يكون فعلها بجهة وقبولها باخرى فيلزم التركيب
وهو محال [illegible] وايضا الفعل للفاعل قد يكون في غيره و
القبول للقابل لا يكون في غيره فجهة الفعل غير جهة القبول
وايضا لو كانتا جهة واحدة لكان كل ما فعل بنفسه قبل وكل ما
قبل بنفسه فعل والوجدان يكذبه وايضا نسبة القابل الى الصورة
بالامكان ونسبة الفاعل بالوجوب والاقتضاء او الوجوب الذي اقتضاها
الفاعلية مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل شيء
لذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان متنافيتان قلنا لم لا يجوز ان
يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء الصوري ومفيدا له لا يخفى ان هذا
الكلام في صورة منع المقدمة التي وقع الاستدلال عليها في
اصل البحث وهو خلاف اسلوب المناظرة لان المنع
طلب الدليل على مقدمة فالاولى ان يكتفي في الجواب بمنع تعدد
جهتي الفعل والقبول مطلقا وهذا لان منع كونه مستعدا

مدخل في

للشيء انه لا يمتنع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم
بالعلية على ذلك التصور فلم قلتم انهما متنافيان فان العقل
يجوز ان لا يمتنع على الشيء تصور امر آخره وان كان متقدما عليه
بالذات وملخص المقال ان ههنا اشتباها في اخذ القبول بمعنى
الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات وامكان القبول
بمعنى مطلق الاتصاف بامر زائد والبرهان لا ينافي عدا الا
الاول دون الثاني اذ الحيثيتان المتغايرتان المستدعيتان
للجهتين في الذات المكثرتان لها انما هما الفعل والانفعال
التجددي وهما مناط اثبات الهيولى في كل جسم كما علم في اوائل
الكتاب لا الفعل والقبول مطلقا ولفظ الاستعداد ينبئ
المعنى الاول وان وقع في عبارة الملخص بالمعنى الآخر لكن الامر للفظ
سهل بعد تعين المعنى بل لقائل ان يقول حصول صورة الاشياء
في ذاته نعم من لوازم ذاته ولوازم الذات لا يستدعي جعلا مستقلا
بل جعلا تابعا لجعل الذات وجودا وعدما فان كانت الذات
مجعولة كانت لوازمها مجعولة بنفس ذلك الجعل وان كانت غير
مجعولة كانت لوازمها غير مجعولة بل لا جعل الثابت للذات
قال الشيخ الرئيس في التعليقات ان كانت الصفات عارضة
لذاته نعم فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج ويكون
واجب الوجود قابلا له ولا يصح ذلك فان القبول فيه معنى ما

بالقوة

بالقوة واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته فيكون
اذن قابلا كما هو فاعل اللهم الا ان يكون تلك الصفات والعوارض
لوازم ذاتية فانه ح يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لا لانها
موجودة فيه بل لانها عنه وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض
لان البياض يوجد فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان
البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه و
لوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه وهو انه لا كثرة فيه وليس
هناك قابل وفاعل بل من حيث هو قابل وفاعل وهذا الحكم
مطرد في جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عنها اللوازم
على انها من حيث هي قابلة وفاعلة فان البسيط عنه وفيه
شيء واحد انتهى كلامه تلخيصا فقد علم ان حيثيتي القبول والفعل
ليستا مطلقا مما يوجب اثنينية في الذات ولا في الاعتبار الا اذا
كان القبول بمعنى الانفعال والتاثير ولا يرد من شرط القيام
التاثر كما في لوازم البسائط فان قيل لا نم وجود لازم للماهية
البسيطة بل الماهية التي يكون عللا للوازمها مركبات فيكون
فاعليتها بجهة وقابليتها بجهة اخرى فلا يلزم هناك كون الشيء
فاعلا وقابلا بجهة واحدة قلنا في كل مركب يتحقق امر بسيط و
لكل واحد من البسائط شيء من اللوازم ولا اقل من كونه واحدا
او موجودا وايضا للمركب ايضا جهة واحدة فالماهية في حقيقتها و

القبول
بل قد يكون بلا تاثر

المعتبرة في عشريتها واللوازم الذي يلزمه من هذه الحيثية ليس
علة لزومه احد اجزائه والا لكان حاصلا له قبل الاجتماع و
ليس القابل له ايضا احد اجزائه فان الموصوف بتساوي الزوايا
لقائمتين ليس احد اجزاء المثلث كضلع واحد او زاوية واحدة
بل القابل له هو المجموع من حيث المجموع فكان الشيء باعتبار وحد
فاعلا وقابلا قال بعض الشارحين حق الجواب ان يقال انما
يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئين له وليس كذلك بل
هما اضافتان عارضتان ... بالنسبة الى الصفة اقول ما
ذكره ليس بحق ولا دافع للسؤال اما الاول فلما علمت ان اضافة
الواجب الى الاشياء ليست مختلفة بل جميعها بمعنى واحد فله الى
كل شيء اضافة واحدة واما الثاني فلانه اذا اختلفت الحيثيتان
فيه فهما ان يكونا عارضتين له او مقومتين او الواحدة منهما
مقومة والاخرى عارضة وعلى التقديرات يلزم تركيب ذات
الواحد الحقيقي اما على الاخيرين فواضح واما على الشق الاول
فينقل الكلام الى صدورهما بان يقول انهما لا يصدران الا
بجهتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل الامر الى ما لا نهاية او
ان ينتهي الى جهتين مقومتين لذاته تعالى عنه علوا كبيرا ولو
ما افاده العلامة الطوسي في شرح الاشارات حيث تصدى لتشنيع
مفاسد القول بارتسام صور المعقولات في ذاته تعالى وشنع عليه

تشنيعا

270 بتقرر

تشنيعا بليغا من قوله لا شك في ان القول بتغير لوازم الاول
في ذاته تعالى قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وقول بكون
الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان المعلول الاول غير مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مما
يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل لقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون
القائلون باتحاد العاقل والمعقول والمعتزلة القائلون
بثبوت المعدومات وانما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من
التزام هذه المعاني اقول يمكن التفصي عن هذه الاشكالات و
التخلص عن هذه المضائق اما من التزام كون ذات الباري تعالى
قابلا وفاعلا فلما مر واما من لزوم اتصافه تعالى بصفات حقيقية
فبان تلك الصور العقلية ليست صفات كمالية بل هي معلولات
لذاته بل بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا اذ هي في مرتبة متأخرة
عن ذاته وصفاته فذاته تعالى وان كان محلا لتلك الصور العلمية لكن
لا يتصف بها ولا يكون من كمالات لذاته تعالى وليس علو الاول و
مجده كما ذكروا لعقله للاشياء بل بان يفيض عنه الاشياء
معقولة لكن علوه ومجده بذاته لا باللوازم التي هي المعقولات و

ذكر بهمنيار هذا المعنى في التحصيل بقوله واللوازم التي هي معقولاته
تعالى والكانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل
عنها فان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ للوازمه
اي معقولاته بل ما يصدر عنه انما يصدر بعد وجوده وجودا تاما
وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا لاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها
او يتصف بها بل كماله في انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا
في انه يوجد له فاذا وصف فانه يفعل هذه الامور فانه يوصف
به لانه يصدر عنه هذه لا لانه يحل [illegible] انتهى واما من استدعاء
الكثرة في ذاته تعالى فيما وقع الشيخ في عدة مواضع من كتبه
كالتعليقات وغيرها ان هذه الكثرة انما هي بعد الذات
الاحدية مترتب بسببي ومسببي لا زماني فلا ينثلم بها وحدة
الذات اقول معناه انه كما ان صدور الموجودات المتكثرة
عنه تعالى لا يقدح في وحدته وبساطته لكونها صادرة على
الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معقولاته المفصلة المتكثرة فتلك
انما يترتب عنه على وجه لا ينثلم بها الوحدة الحقيقية
الكثرات يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي مع كثرتها في
اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب مما يجمع الكثرة في
واحد كما اشار اليه الفارابي في الفصوص بقوله وجب الوجود
مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا

كثرة

كثرة فيه فهو ينال الكل بذاته من ذاته فعقله بالكل بعد ذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة واما من استبعاد
كون المعلول الاول غير مباين لذاته فان اراد بعدم مباينته
له تعالى حلول صورته في ذات الواجب تعالى فهو عين محل الخلاف
فلا يكون حجة على القائلين بكون العلم الرباني بالصور المتكثرة في
ذاته وان اراد به كون صورته عين الواجب بناء على ان
صدور كل ممكن عنه انما هو بتوسط صورته السابقة عليه فلو لم يكن
صورة الممكن الاول عين حقيقة الواجب لزم التسلسل في العلل و
هو مستحيل فبيان ذلك انه اذا كان كل صورة وجدت عنه تعالى
انما عقلت فلا يخلو اما ان يكون قبل كل صورة عقلية صورة
عقلية اخرى فالكلام كما قلنا واما ان لا يكون فكما قلنا عقلت لا لانها
عقلت او وجدت عنه لانها وجدت عنه وهو تعالى فطن لجوابه بما
وجد في كتب الشيخين ابي نصر وابي علي من ان هذه الصور
المعقولة نفس وجودها عنه نفس عقله لها لا تمايز بين الحالين
ولا ترتب لاحدهما على الاخر فهي من حيث هي موجودة معقولة
ومن حيث هي معقولة موجودة وحاصل ما ذكروه ان الصور
الصادرة عنه تعالى اذا كانت عقلية فلا يحتاج في صدورها الى
صورة اخرى عقلية بل ايجادها عين العلم بها فلا حاجة الى
اثبات علم آخر بها سابق عليها ومنها ما اورده صاحب

خارجية

المطارحات قدس سره من انه يلزم على القول بارتسام الصور
في ذاته تعالى على الترتيب العلي ان يكون ذاته منفعلا عن الصورة
الاولى اذ هي علة مستكملة له تعالى بحصول صورة ثانية للايقال الصور
وان كانت في ذاته كمالاته للانا نقول هي من حيث كونها في
ذاتها لما كانت ممكنة الوجود لايكون حصولها بالفعل بل
بالقوة ولاشك ان كونه في ذاته بالقوة نقص لذاته وانتفاء
القوة انما يكون بوجودها فيكون وجودها كمالاته ومزيل النقص
مكمل فالصور السوابق يكون ممهدة لذاته مستكملة والمكمل اشرف
من المستكمل مع ان ذاته اشرف من كل شيء هذا حاصل ما نقض
به القايلين بارتسام الصور في ذاته اقول وفيه بحث من
وجهين اما اولا فلانتقاضه بصدور الموجودات الخارجية عنه تعالى
خلاصة الدليل فيه بعينه كما يظهر بالتامل واما ثانيا فلان الممكنات
المجتمعة في ذاته لايجاب العلة اياها فنقول فعلية تلك الصورة
من جهة المبدا ووجوبها مترتب على وجوبه وليس هناك فقد
ولاقوة اصلا ولاتلك الاشياء امكان من الجهة المنسوبة
الى مبدايتها الاعلى والانفعال انما يلزم لو انتقل ذاته
من معقول الى معقول اخر كما في العلوم النفسانية او يتعقل
معقولاته على ذاته من غيره كما في علوم المبادي واما اذا كانت
المعقولات لازمة لذاته كما في لوازم الماهيات فلا يلزم

الانفعال

الانفعال شيء اصلا ومنها ما ذكره العلامة الخفري ردا على [illegible]
لبس المسلطى القايل بالصور المرتسمة في ذات الواجب تعالى بعد نقل
كلام منه بقوله اولا ان فيضان هذه الصور اما بالعلم المقدم اولا
فعلى الاول يرد ان العلم المقدم الذي هو عين الذات كاف في العلم
بالموجودات العينية فما الدليل على فيضان التصور العلمية قبل الايجاد
العيني وعلى الثاني يرد عليه ان هذا قول بان الله تعالى ابدا الاشياء
لا لعلمها وهذا قول شنيع كما ذكره ذلك الفيلسوف وثانيا ان هذه
الصور اما جواهر او اعراض فان كان الاول لزم ان يكون موجودات
عينية فلا بد لها من صور آخر للعلم لها والكلام في ذلك كالكلام في
اصل الصور وان كان الثاني لزم ان يكون الواجب الوجود بالذات
محلا لها وفاعلا لها والقول بكون الواجب بالذات فاعلا لها لا
محلا لها لكونه غير مغاير عنها قول بكونها جواهر كما في الممكنات ولا اخفاء
ايضا في ان علم واجب الوجود باعتبار هذه الصورة ليس علما كماليا
ذاتيا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور فعلى تقدير انحصار العلم
المقدم في فيضان الصور المنكشفة لزم ان لايكون للذات علم هو
كمال ذاتي غير تابع للتاثير والحق تحققه كما مر انتهى اقول كلامه
منظور فيه بوجوه الاول ان العلم الاجمالي الكمالي غير كاف في صدور
الموجودات العينية عنه تعالى الا عند من يجعل علمه تعالى بالاشياء
الخارجية مجرد الاضافة الاشراقية الوجودية اليها والقايلون به

طايفة اخرى يجعلون موجودية الاشياء في الخارج منتسبة الى جاعلها
وقيومتيها مناط معقوليتها له او لاترى ان الشيخ الرئيس وغيره
كبهمنيار واتباعه مع اثباتهم العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته تعالى
لا يكتفون به في صدور الموجودات عنه تعالى بل يثبتون له الصور
المفصلة العقلية لئلا يكون صدور الموجود الخارج عنه تعالى بلا امتياز
سابق غيره وارادة مقدمة منه الثانى انه قد سبق ان علمه تعالى
بتلك الصور القايمة بذاته عين ايجاده لها بلا اختلاف والعلم
اذا كان عين الايجاد والمعلوم عين المعلول لا حاجة في صدوره
عن الفاعل لعلم وارادة الى علم سابق تفصيلي به فلا ينافى قوله
وهذا قول بان الله ابدع اشياء لا لعلمها الثالث ان قوله هذه
الصور اما جواهر واما اعراض الى آخره غير متوجه فانها جواهر
لكنها جواهر ذهنية علمية وليست جواهر عينية خارجية ولا يستدعى
العلم بها صورة اخرى كما مر والكل باعتبار الوجود العينى اعراض
قايمة بذاته تعالى لكن ذاته لا يتاثر عنها ولا ينفعل بها كما سبق تصويره
الرابع ان استدلاله على ان علم البارى تعالى بهذه الصور ليس
علما كماليا لكونه تابعا لفيضان تلك الصور غير صحيح لما سبق
مرارا ان علمه تعالى بتلك الصور عين فيضانها عنه معقولة
لا انه تابع لذلك وان كان مراده ان تعقل تلك الصور ليست كمالا له
فنقول من ذى الذى انكر هذا فان الفلاسفة القايلين بان كونه في علمه تعالى

يما دون

يما دون ان وجود تلك الصور وصدورها ليس كمالا له بل كماله في
انه يستتبع عقله لذاته عقله للاشياء الخارجة عن ذاته الخامس
ان قوله فعلى تقدير انحصار العلم المقدم في فيضان الصور المنكشفة
لزم ان لا يكون للذات علم هو كمال ذاتى ليس بقادح فيما هو بصدده
اذ لا ينحصر علمه تعالى عندهم في الصور بل يثبتون للبارى تعالى علما كماليا
هو عين ذاته وهو العقل البسيط الذى هو مبدا المعقولات
المفصلة كما بينه الشيخ الرئيس في كتاب النفس من الشفاء وكيف
انكر احد من معتبرى الفلاسفة كون ذاته تعالى بحيث يصدر عنه
المعقولات مفصلة سواء كانت عينية او ذهنية فهذه جملة من
اقوال القادحين في رسوم المدركات في ذاته تعالى مع ما سنح لنا
من الدفع والاتمام والنقض والابرام فان قلت فما الذى تراه
وتعتقد في ذلك من الصحة والفساد والحقية والبطلان اقول
الفساد والبطلان بوجوه اخر غير ما ذكر الاول ما الهمت به
وهو انه لو كان علمه تعالى بالاشياء بحصول صورها في ذاته فلا يخلو اما
ان يكون تلك اللوازم لوازم ذهنية له او لوازم خارجية له او
لوازم له مع قطع النظر عن الوجودين لا سبيل الى الاول ولا الى الثالث
اذ لا يتصور للواجب تعالى الا نحو واحد من الوجود وهو الوجود الخارجى
الذى هو عين حقيقته واللوازم الخارجية لا يكون الا حقايق خارجية
لا ذهنية اذ اللازم من جهة اللزوم تابع للملزوم وذلك خلاف ما

فرضا ه لان الجواهر الحاصلة في ذاته تعم على العرض المذكور جواهر
جوهر ذهنية وكذا الاعراض الحاصلة فيه والكان الكل مما
يعرض لها في الخارج مفهوم العرض كما سلف تحقيقه فلا تذهل و
تامل فيه الثاني ايض وجدانها يستدعي مقدمات اولها
ان العلم التام بشيء من انحاء الوجود لا يحصل الا بمجرد حضور
ذلك النحو من الوجود عند العالم به دون حصول مثال له
بل لا مثال له اصلا وانما مثاله نفسه بخلاف الماهية فان
لها مثالا لا محالة لها في الخارج عبارة عن افراد الموجودات
الخارجية بما هي تلك الافراد لا يمكن حصولها في الذهن حصولا
مطابقا لها اذ لا يلزم ان يكون الموجود الخارجي من حيث هو
موجود خارجي موجودا ذهنيا وايضا لما كان العلم الارتسامي
بحصول صورة من ماهية الشيء في الذهن فلا بد من وحدة الماهية
والخفاء وتعدد الوجود وهذا انما يتصور اذا كانت غير
الوجود في الموجود بما هو موجود وثانيها ان التاثير والتاثر
والعلية والمعلولية عند المحصلين من المشائين ليس الا في اتحاد
الوجودات بمعنى ان العلة من حيث وجودها علة لماهية المعلول
كذلك اللهم الا في لوازم مما يوثر في المعلول من حيث وجوده
لا ان ماهية العلة من حيث هي هي مع عدم اعتبار وجودها
علة لماهية المعلول كذلك اللهم الا في لوازم الماهيات التي

امور

امورا اعتبارية وثالثها انه ليس معنى قولهم العلم التام بالعلة
التامة يوجب العلم التام بمعلولها كما يظهر من التدبر في برهانه
ان العلم بماهية العلة التامة ~~مطلقا~~ مطلقاً يوجب العلم بالمعلول
ولا ان العلم بالعلة من حيث انها علة او من حيث معروضيتها
لهذا المفهوم الاضافي يوجب ذلك ولا ان العلم بها من جميع الوجود
والحيثيات واللوازم والملزومات مما توجبه حتى يرد على
الاول ان ذلك لا يجري في غير لوازم الماهيات وعلى الثاني والثالث
عدم الفرق بين العلة والمعلول في الحكم وعدم فائدة فيه بل
المراد منه ان العلم بالعلة بتمام حقيقتها التي هي بها علة تامة
منادية لمعلولها الخاص يقتضي العلم بذلك المعلول اي اخذها
بحيث يكون اية حيثية لها مدخل في تتميم عليتها ماخوذة معها
داخلة فيها واية حيثية غيرها خارجة عنها والا لم يكن ما فرض
علة تامة علة تامة وهكذا يجري الكلام في انضمام الجهات والحيثيات
التي لها مدخل في العلية الى ان ينتهي الى شيء هو لذاته موجب
تام فاذا كان ذلك الشيء لذاته بلا اعتبار آخر علة وموجبا
لمعلول خاص فمتى علم بعلم تام كونه علة تامة لذلك المعلول على
وجه ما دية اليه علم من ذلك نحو حصول المعلول منه ونحو كونه في
نفسه الذي من توابع كونه علة في نفسها والحاصل ان كل
معلول من لوازم ماهية علته التامة كما هي علة تامة له فكذلك العلم به

لوازم ماهية العلم لعلته فان قلت فيلزم ان يكون جميع المعلولات
امورا اعتبارية لما تقرر من ان لوازم الماهية امور اعتبارية قلت
الماهية على ضربين ماهية هي غير الثبات ولا ماخوذة معها شيء
منها وماهيات هي نفس الثبات او ماخوذة معها شيء منها
فلوازم الضرب الاول لا يكون الا اعتبارية لعدم مدخلية الوجود
في لزومها بخلاف الضرب الآخر منها فانها لوازم الوجود
الخارجي الذي هو عين الماهية او معتبر معها وحيثية به اذا تمهدت
المقدمات الثلث فنقول لما كان الواجب تعالى بوجوده الذي
هو عين ذاته سببا لوجود جميع الموجودات على الترتيب وهو
يعلم ذاته بمجرد وجوده الذي هو به علة فيجب ان يعلم معلولاته بانها
معلولاته على النحو الذي حصلت منه تعالى اي بحيث كونها موجودة
لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن خصوص وجوداتها
لانها من تلك الحيثية فقط من غير اعتبار الوجود معها ليست صادرة
عنه كما علمت من طريقتهم والعلم بها من حيث كونها صادرة موجودة
في الخارج ليست الا نفس حصولاتها الخارجية لا لحصول
ماهياتها في ذات العالم سواء كان واجبا او عقلا او
نفسا فلكية فعلمه بجميع الاشياء ليس الا حضورها انفسها و
بوجوده الذي به وجدت لا لحصول صورة مطابقة لها في ذاته
فقد ثبت ان علمه بجميع الاشياء المجردة او المادية على الوجه

الجزء

الجزء الثالث انه يلزم على تقدير كون علمه تعالى بالارتسام صدور
الكثرة من الواحد الحقيقي بجهة واحدة لان المعلول الاول اذا
كان صدوره عن المبدء الاول تعالى مشروطا بسبق صورته اخرى
وهي صورة المعلول الثاني فيلزم ان يكون الواحد الحق باعتبار
صورة واحدة وجهة واحدة فاعلا لفعلين مختلفين لا يقال لعل ذاته
تعالى من حيث ذاته علة لوجود المعلول الاول ومن حيث علمه بذاته
علة لعلمه بالمعلول الاول لانا نقول فعلى هذا انفسخت قاعدتهم
من ان علمه بالاشياء علة لوجود الاشياء اذ على هذا التقدير وجود
المعلول الاول وعلمه تعالى به في درجة واحدة فلا يتقدم العلم على
الايجاد وما اهم في اثبات الصور في ذاته تعالى الا كون علمه تعالى
بكل شيء سببا لوجود ذلك الشيء في الاعيان على ما سبق ذكره فيبطل
فاذا لم يكن الصورة العقلية للمعلول الاول موجبا لوجوده
اصل مذهبهم وايضا اذا كان ذاته تعالى علة لذات المعلول الاول
وعقله لذاته علة لعقله المعلول الاول فلو كانت العلتان متغايرتين
يلزم التركيب في ذاته وان كانت شيئا واحدا وحيثية واحدة
يلزم ان يكون وجود المعلول الاول وعقل الواجب له شيئا واحدا
او حيثية واحدة بلا اختلاف لان وحدة العلة بالذات والاعتبار
توجب وحدة المعلول كذلك فمع وحدة العلة كذلك كيف يكون
لها معلولات متغايران تغايرا يوجب مباينة احدهما عن علته و

استقلاله في الوجود ومقارنة الثاني لها وحلوله فيها كما حققه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعجب انه تفطن هذا الاصل
المتين والقاعدة القوية كيف لم يتمم اعماله في انكشاف جميع الاشياء
الكلية والجزئية عليه وجعل الصورة القايمة في الجواهر العقلية
مناطا لعلم الله تعالى بالماديات وهو غير مرضي بل الحق ان مناط
الحكم بالانكشاف الشهودي والحضور العيني على جميع الاشياء بجميعها
والكائنة المعقولة والمحسوسة سواء كانت ذوات العقلاء او
علومهم سواء كانت القوى الخيالية والحسية وادراكاتها الخيالية
والحسية فان جميعها انما يصدر عنه تعالى منكشفة عنده فلا يعزب
عنه شيء من الاشياء لا باعتبار الشهود العيني ولا باعتبار الوجود
العلمي كما قال الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا
في الارض اشارة الى النحو الاول فقال الله تعالى ولا اصغر من
ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى النحو الثاني فان قيل
فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون للواجب علم لا يتغير وهو علمه بالامور
~~الكائنة~~ المتقدمة على الزمان والدهر وعلم يتغير وهو علمه
بالامور الكائنة الفاسدة والتغير في علمه تعالى مطلقا غير
صحيح قلنا هذه الاشياء والكائنات في ذواتها وبقياس بعضها
الى بعض متغيرة لكنها بالنسبة الى الاوايل والشوامخ العقلية
ما هو اعلى وارفع منها في درجة واحدة في الحضور كما وقعت الاشارة

اليه

اليه الاشارة ومنهم من ارتكب هذا التغير في حضور الاشياء
الكائنة الفاسدة وشهودها عند الواجب معتذرا بان
هذا التغير لا يوجب تغيرا في الذات ولا في العلم الكمالي الذاتي بل
التغير انما يكون في النسب والاوصاف الاعتبارية ومثل ذلك
مثل من اطلع على ما في كتاب دفعة ثم التفت اليه صفحة بعد صفحة و
سطرا بعد سطر فان العلم بما في الكتاب لا يتغير بحدوث تلك الالتفاتات
هذا والعمدة ما ذكرناه اولا فقد ثبت وتحقق من تضاعيف ما
ذكرنا في هذا الشرح ان القول باثبات الصور للواجب تعالى
وتقرير رسوم المدركات في ذاته قول فاسد ومعتقد رديء و
رأي سخيف ويجر في حق المبدأ الى ما لا على جل كبرياءه عن
ذلك وعلى علوا كبيرا وتحقيق الحق في كيفية علم الله تعالى على الوجه
الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يطلب
عندنا وقد اوردنا طرفا منه في كتاب المبدأ والمعاد ولعمري
ان اصابة الحق في هذا الامر الجليل على الطريق الذي يوافق
الاصول الحكمية ويطابق القواعد الدينية مبرءا عن المناقضات
ومنزها عن المؤاخذات في اعلى طبقات القواعد للقوى
الفكرية وهو بالحقيقة تمام الحكمة الالهية الحقة قل من اهتدى
اليه سبيلا ولم تزل قدمه فيه وها هو الشيخ الرئيس مع جلالة
قدره وفخامة ذكره وبراعته في العلوم وذكائه الذي لم

يعدل به ذكاء كيف ذل عقله وضل قدمه حتى رضيت نفسه بتجويز
ارتسام الحق والحقايق في ذاته تعالى وتسويغ كون مبدعاته واوايل
مفطوراته امورا ذهنية ضعيفة الوجود وكون ما يوجد بتوسطها
اقوى منها مع ان العلة والمتقدم في الوجود يجب ان يكون في
باب الموجودية والقوام اقوى تحصلا واكد تقوما واشد استقلالا
من معلولها وما يتاخر عنها في الوجود والانصاف ان طريقة شيخ
الاشراق ومتابعيه اقرب الى الحق من طريقة غيره من الحكماء وغيرهم
في باب العلم كارتسام الصور الذي قال به الشيخان واتباعهما
ووجود المثل التي قال بها افلاطون الالهي واتحاد العاقل
والمعقول الذي ذهب اليه فرفوريوس ومتابعوه من المشائين
وثبوت المعدومات سواء نسب الى الخارج كما زعمه المعتزلة او الى الذهن
كما زعمه بعض مشايخ الصوفية مثل الشيخ العارف محي الدين
ابن العربي وتلميذه الشيخ المحقق صدر الدين القونوي على ما
نقل عنهم او في العلم الاجمالي الذي اكتفى به اكثر المتاخرين وتلك
الطريقة اي اثبات علمه تعالى على قاعدة الاشراق مبناها على
ان علمه تعالى بذاته هو كونه نورا لذاته وعلمه بالاشياء الصادرة
عنه هو كونها ظاهرة له اما بذواتها كالجواهر والاعراض الخارجية
او بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور للاشياء الادراكية مستمرة كما
كما في المدبرات العلوية الفلكية عقولها او نفوسها او غير مستمرة

لي

كما في القوى الحيوانية المنطقية والخيالية والحسية فعلمه تعالى محض اضافة
اشراقية عنده فواجب الوجود مستغن في علمه بالاشياء عن الصورة
وله الاشراق والتسلط المطلق فلا تحجبه شيء عن شيء وعلمه وبصره
واحد وعلمه راجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه كما في غير
هذه القاعدة ونوريته لنفس ذاته فان النور فايض لذاته بمعنى
ان علمه بالاشياء نفس ايجاده لها كما ان وجود الاشياء عنه نفس
حضورها لديه بلا اضافة انفعالية الى جميع الاشياء فظهر بها
تصحيح جميع الاضافات كالعالمية وغيرها اذ هي عينها في التحقيق وهذا
مذهبه في علم الله تعالى وبيانه على ما جرى بينه وبين امام الباحثين
في الحكمة الملكوتية انما يتاتى بان يبحث الانسان اولا في علمه
بذاته وعلمه بقواه وآلاته ثم يرتقي الى علم ما هو اشد تجردا بذاته
وبالاشياء الصادرة عن ذاته فيعلم من ذلك ان علم المبدا
الاعلى ليس بالصورة مطلقا بل بالمشاهدة الحضورية والاشراقية
الظهوري اذ قد تحقق ان النفس غير غائبة عن ذاتها وادراكها
لذاتها لا يزيد على ذاتها والا لم يشير الى ذاتها بانا اذ كل صورة
زايدة عليها وان كانت قايمة بها فهي بالنسبة اليها هو لا انا
وايضا لم يكن ادراكها لذاتها على الوجه الجزئي اذ كل صورة
ذهنية ولو تخصص بمجموع كليات فهي لا يمتنع لذاتها الكلية و
المطابقة لكثيرة ثم ادراك النفس لبدنها ووهمها وخيالها

انما يكون بنفس هذه الاشياء لا بصورة زائدة عليها مرتسمة
في الذهن لان الصور المرتسمة فيها كلية فيلزم ان يكون النفس محركة
للبدن كلا ومستعملة لقوى كلية وليس لها ادراك بدنها الخاص و
قواها الخاصة وهو ليس بصحيح فان ما من انسان الا ويدرك
بدنه الجزئي وقواه الجزئية والنفس يستخدم المفكرة في تفصيل
الصور الجزئية وتركيبها حتى ينتزع الطبايع من الشخصيات و
يستنبط النتايج من المقدمات وحيث لم يكن للقوة الجزئية
سبيل الى مشاهدة ذاتها لعدم حضورها عند نفسها اذ وجودها
في نفسها وهو وجودها لمحلها لا لنفسها كيف والوهم ينكر
نفسه وينكر القوى الباطنة وان لم يحجب اثارها فاذا لم يكن للوهم
الذي هو رئيس ساير القوى الجزئية سبيل الى ادراك نفسه و
ادراك القوى الباطنة فكذلك حال ساير المدارك الجزئية فالمدرك
للقوى الخادمة والجزئيات المرسومة فيها والكليات المنتزعة
النفس الناطقة بنفس تلك الامور لا بصور اخرى وذلك لاستقلالها
وتجردها ولكونها مؤثرة فيه بالتحريك والترتيب وكلما كانت
النفس اشد تجردا واقوى سلطنة على البدن وقواه كان ادراكها
اتم وحضور قواها عندها اشد وظهور صور الادراكية لها اقوى
ولو كانت ذات سلطنة على غير بدنها لادركته بالاضافة المجردة
الاضافة الاشراقية القهرية من دون احتياجها الى قبول صورة

عن تلك الجزئيات الخاصة

والا

والانفعال عنها فالقبول جهة النقص والقهر جهة الشرف ونحن
انما احتجنا الى قبول الصورة في بعض الاشياء كالسماء والكواكب
وغيرهما لان ذواتها غائبة عنا غير مقهورة لنا فاستحضرنا
صورها حتى لو كانت هي حاضرة لنا لحضور الآتنا لما احتجنا الى
صورة ذهنية فاذا تحقق وتبين ان النفس غير غائبة عن
ذاتها ولا قواها ولا الصور المتمثلة في قواها محجوبة عنها ولا بدنها
الجزئي مختفيا عنها لكونها نورا لذاته قاهرا عليها فالوجود البحت
المتمجد الواجبي اذ هو في اعلى مرتبة النورية والتجرد والتقدس
عن شوب ما بالقوة وله اضافة الجاعلية التامة الى ما سواه
وله السلطنة العظمى والقهر الاتم والجلال الارفع فلا جرم يعلم
ذاته ويعلم العقول والاجرام وقواها وما يحل فيها ويتمثل لها
بمجرد الاضافة المبدائية والاحاطة الشهودية فكما ان علمه بذاته
لا يزيد على ذاته كذلك علمه بالاشياء غير زائد على ذواتها حضور
العقول القادسية والذوات الجرمية سواسية الحضور
لديه المشهود بين يديه بذواتها واعيانها حضورا عقليا نوريا
قال ومما يدل على ان هذا القدر كاف في العلم ان الابصار
انما هو بمجرد اضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب فان الرؤية
ليست بانطباع اشباح المقادير في الجليدية ولا بخروج الشعاع
عنها كما بين في مقامه فيلزم الاعتراف بان الابصار بمجرد مقابلة

المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير فاذن
اضافته تعم لكل ظاهر ابصار وادرك وبتعدد الاضافات لا يوجب
تكثرا في ذاته وكذا التجدد بها لا يوجب تغييرا في ذاته كما مر ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض فهذه هي طريقة الشيخ
الالهي في مسئلة العلم ولا يخفى على الاذكياء وثاقتها وعظم شرافتها
في اسلوب المباحثة والمناظرة من دون الرجوع الى الامور المختبرة
للقدس من الخلوات والرياضات كما سلكه ووصل اليه وبعد ان
قرر الشيخ هذه المسئلة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة اورد على
نفسه اشكالا وهو انا اذا علمنا شيئا ان لم يحصل منه فينا اثر
فحالنا قبل ذلك العلم وبعده واحد فما كنا ادركناه وان حصل
فينا شيء فلا بد من مطابقته لذلك المدرك فيكون صورة ذهنية ثم
اجاب عنه بان ذلك انما يجري في العلم الارتسامي واما العلم الحضوري
الشهودي فاذا حصل فينا فلا بد عن حصول شيء لم يكن حاصلا
فينا قبل ذلك وهو الاضافة الاشراقية فقط من غير افتقار
الى المطابقة الواجب حصولها في العلوم الصورية وتقسيم العلم
في اوايل المنطق الى التصور والتصديق انما هي في العلوم
التي هي غير علوم المجردات بذواتها وغير العلم بالاشياء
التي يكفي في العلم بها مجرد الاشراق الحضوري فانها ليست من
التصورات والتصديقات في شيء والمشاؤون وغيرهم لما لم

ما تيسر لهم

ما تيسر لهم ما تيسر لهذا الشيخ العظيم ولم يتفطنوا بهذه القاعدة
العظيمة تراهم كالمبهوتين في علم الله تعالى فمنهم من نفاه فضل ضلالا
بعيدا وخسر خسرانا مبينا ومنهم من جعله صورا معقولة قائمة
بذواتها ومنهم من قال باتحاد الواجب بالمعقولات والشيخ
الرئيس لما كان العلم بالغير عنده منحصرا بالصورة تراه في كتاب
الشفاء متحيرا في ذلك فتارة يقول ان صور جميع الموجودات التي
بها علم واجب الوجود لا يكون في ذاته لئلا تكثر ذاته الوحدانية
وتارة يجعلها في بعض الموجودات وتارة لا يقول فيكون في صقع
من الربوبية ولا يفهم احد ما هذا الصقع الذي فيه صور الموجودات
وتارة يلتزم ان هذه الصور في ذات الواحد الحق من غير لزوم
تكثر لانها كثرة خارجة عن الذات لا داخلة في حقيقته ولما
تفطن الشارح لكتاب الاشارات وهو العلامة الطوسي ان
اثبات الصور في ذات الله تعالى قول فاسد ومذهب باطل
ناقص حاول طريقة اخرى لتصحيح مسئلة العلم مع معاهدته نفسه على
ان لا يخالف الشيخ اصلا وانت اذا تاملت طريقته تاملا
شافيا وجدتها ماخوذة من طريقة الشيخ الاشراقي التي يقول
بصحتها كل من سلك سبيل الحق وكوشف بالانوار الالهية لكن
يخالفها هذه بجعل علوم المجردات بالاشياء بحصول صور الاشياء
فيها ثم بجعل الصور المرتسمة في الجواهر العقلية مناطا لعلم الله تعالى

بالاشخاص المادية والحوادث الكونية وهو غير جيد كما سبق
وانت قد عرفت من طريق صاحب الاشراق ان الجواهر القاهرة
النورية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها ويدرك جميع الموجودات
الباقية التي دونها بالاضافة الاشراقية من دون الاحتياج
الى ان يكون فيها صورة واثر على ما قررناه ثم انك قد عرفت
ان الواجب لذاته كما يدرك المجردات العقلية بالاشراق
الحضوري يدرك الامور المادية بالاشراق الحضوري من غير ان
يدركها بالصور الحاصلة في المبادي المفارقة بل ارتسام صور
الموجودات الكلية في العقول الفعالة والنفوس العالية باطل
عنده واستدل عليه في كتاب حكمة الاشراق بما حاصله ان
انتقاش المجردات بصور ما تحتها اما ان يحصل لها مما تحتها
فيلزم انفعال العالي من السافل او مما فوقها بان يكون الصور
العارضة في بعضها حاصلة عن صور عارضة لبعض آخر فينتهي الى
ان يكون الصور المتكثرة حاصلة في ذات الجوهر الحق تعالى
بل الى تكثر ذاته تعالى عنه علوا كبيرا فان قلت فالنظام
العجيب الواقع في هذا العالم المقتضي للعلم السابق كيف يصدر عن
المبادي مع عدم انتقاشها بصور الكائنات المسمى بالعناية
السابقة عند الحكماء وقد بطل فيما مر القول بالبخت و
الاتفاق قلت وقوعها على ذاته بسبب جودة الترتيب والنظام

الواقع

280

الواقعة بين المفارقات العقلية وهياتها النورية والنسب الاشراقية
لها فان العقول عنده كثيرة وافرة غير محصورة في عدد
معدود على وفق تكثر الانواع الجسمانية فان هذه الاجسام
وهياتها اللازمة ونسبها الوضعية ظلال تابعة لتلك الارباب
النورية وهياتها ونسبها المعنوية وبالجملة فمسلك هذا الشيخ
المقالة اصح المسالك في كيفية علم الواجب الحق بعد طريقة
طريقة العلامة الطوسي في الوثاقة لكنها غير تامة وهي
يتم بادنى نظر كما فعلناه فان قلت على كل واحدة من هذين
الطريقتين يلزم ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء علما فعليا
ولا يكون صدور الاشياء عنه باختياره قلت للعلم الفعلي
عندهم صورتان الاولى ان يكون العلم سببا للمعلوم بالعرض
ومقدما عليه تقدما ذاتيا كما اذا اراد بنّاء بناء بيت فيتصور اولا
ولا صورته فقد احدث اولا صورة ذلك البيت في ذهنه ثم
اوجد مثلها في الخارج على وفق ما تصوره الثانية ان يكون
العالم من حيث هو عالم علة بالذات للمعلوم من حيث هو
معلوم سواء كان امرا ذهنيا او عينيا فكما ان العالم في
الصورة الاولى يعلم الصورة الذهنية بنفس اختراعها
وليست معلومة بصورة اخرى بل نفس حصولها عنه في ذهنه
نفس معلوميتها له كذلك العالم في الصورة الثانية يعلم العين

الخارج بايجاده وعلمه بالصورة الخارجية نفس ايجاده لها فالعلم
بالصورة هناك حصولا وبالعين هنا حضورا فكلاهما علم فعلي
والمعلوم معلوم والعلم بالعين في الصورة الاولى فعلي ايضا ولكن
المعلوم معلوم بالعرض ففي الشق الاول الفاعل يصدر عنه
فعله لا عن ذاته بل مع علم مكتسب زايد على ذاته وفي هذا الشق
يصدر عنه فعله عن نفس ذاته العالمة بما هو ذات علمه
فالمبدا الاعلى اوجد المعلول الاول وفي حال ايجاده
علمه لانه لو وجد علمه فاوجده حتى تكرر التعقلات لكونه موجبه
للتسلسل في الارتسامات او في الوجودات ولانه لو اوجده
فعلمه لم يلزم ان يكون علمه انفعاليا مستفادا من المعلوم بل اوجده
عاقلا له اي نفس وجوده نفس معقوليته فايجاد المبدا الاعلى له
عين العلم به وكذلك حكم التوالي من الممكنات الى آخر الوجود
فعلمه تعالى بالاشياء حضوري ولا يلزم ان يكون فاعلا موجبا
لان اقتضاء الشيء للشيء ان كان مع شعوره بالشيء المقتضى فهو
ارادة وان كان بلا شعور فهو ميل طبيعي ولا فرق بين الميل الطبيعي
والارادة الا بان الاول لا يقارن الشعور بخلاف الثاني والحاصل
ان مقارنة الشعور والعلم للفعل الناشي من نفس ذات العالم
كاف في كونه اراديا وبمجرده يتحقق الاختيار ولا يلزم السبق
الذاتي كما لا يلزم السبق الذاتي كما لا يلزم السبق الزماني على ما يدعيه

المتكلمون

المتكلمون فان قلت اليس مدار المعقولية عندهم على التجريد
عن المادة فكيف يصير الاشخاص الجسمانية معقولين بانفسها لا
بصورها المنتزعة عن موادها قلت ذلك انما يكون في هذه الاشياء
التي لم يتحقق للعاقل بالقياس اليها علاقة وجودية وتسلط قدري
وعدم احتجاب فاذا تحقق ما ذكرناه يكفي للعاقلية مجرد الاضافة
الشهودية الاشراقية كما سبق والى هذا يشير ما يوجد في كلام
بعضهم ان الشيء المادي الزماني بالنسبة الى مباديها غير مادي
ولا زماني يعني به ارتفاع اثر المادة واثر الزمان عنه وهو الخفاء
والغيبة فقد علم بما ذكرناه في طريقة الاشراق انها اسد
الاقوال المذكورة في علم الاول تعالى ولها قصور من جهة ان مناط
علمه تعالى بالاشياء لو كان نفس وجوداتها وظهوراتها لم يكن
له في مرتبة ذاته علم بشيء من الاشياء بل يكون عالميته بالاشياء
مجرد اضافته اليها المتاخرة عن ذاته فلا بد من الرجوع الى
طريقتنا في كيفية علمه تعالى فانها تمام في باب القوة والمتانة
بل لعمري انه من العجايب التي لم تر مثلها اعين الانام
ولم يسمع نظيرها اسماع اولي العقول والافهام وهو مما
آتانيه ربي الذي يعطي كل ذي حق حقه ولا يقصر عن قابل بحقه
فان الفيض عام والجود تام هذا فليرجع الى ما كنا بصدده
ومن اعتقد ان العلم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته كانه اشار

الى ما زعمه اكثر المتاخرين من ان علمه بجميع الاشياء الكلية والجزئية
عين ذاته لان الاشياء لما كانت باسرها صادرة عنه وهو
مبداء لها على التفصيل كان مشتملا عليها محيطا بها احاطة
البذر للشجرة فهذه العلاقة اذا علم ذاته فقد علم جميع الاشياء
بالاجمال واورد عليه ان العلة لما كانت ذاته مباينة لذات
المعلول فكيف يكون مشتملا عليها محيطا بها حتى يكون العلم
باحدهما نفس العلم بالآخر العلم بالمعلول يترتب على العلم
بالعلة لا انه نفسه ولا احاطة للبذر بالشجر كيف وليس فيها الشجر
الا بالقوة والقوة في حقه تعالى ممتنعة نحن اعتقد ان علمه تعالى
بالاشياء ينحصر في العلم الاجمالي على الوجه المذكور اعتقد نفي
العلم بها حقيقة عنه تعالى لان ذاته مباينة لذواتها فالعلم بذاته
ليس علما بذواتها الا بالذات وهو ظاهر ولا بالعرض لانه
كون احد الامرين المتباينين علما بالآخر بالعرض انما يصح
اذا كانا متحدين بوجه من الوجوه كما لا يخفى على العارف بكيفية
كون العالم بالوجه علما بذي الوجه بالعرض ولا ريب ان الواجب
والممكن متباينان في الذات والوجود فكيف يكون علم
ذاته بما سواه بالعرض وفيه نظر اذ لا يبعد ان يقول احد
لعل الارتباط الخاص الذي بين الواجب ومعلولاته بحسب الوجود
كاف في ان يكون نفس ذاته علما بمعلوله بالعرض قال المعلم الاول

الثاني

الثاني في كتابه في السياسات المدنية فالاول يعقل ذاته و
الكائنات ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاته
عقل بوجه الموجودات لان سائر الموجودات انما اقتبس كل واحد
منها الوجود عن وجوده هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرناه فاعلم

فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات على وجه كلي قد
علمت ان علمه تعالى بالاشياء عند المحققين بالصور القائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب طائفة من الحكماء كالمعلم الثاني والشيخ الرئيس و
اتباعهما وعلمت ايضا ان كل صورة عقلية ولو تخصصت
بالف تخصيص لا يمتنع بذاتها الشركة فيها لان مناط الجزئية
كما حقق اما الاحساس او العلم الحضوري وقد عرفت مرارا
ان جزئية الشيء بنحو وجوده والوجود لا يدرك الا بالمشاهدة فيلزم
عليهم ان لا يعلم الواجب تعالى الجزئيات بجزئيتها ولا الكائنات
الفاسدة ولا الابداعيات الا بصورها الذهنية ولا تنكشف
ذواتها عنده تعالى باعتبار وجوداتها العينية ونفي هذه الشهود في
غاية السخافة فان جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه تعالى
وهو مبداء الكل وجودا عقليا كان او حسيا ذهنيا كان او عينيا
وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه كما مر ذكره نحن قال ان
الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات الا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعدا كثيرا
وان لم يلتزم تكفره كما زعمه بعضهم فانه ما نفي عنه تعالى العلم بامر من الامور

مطلقا بل انما نفى نحوا من انحاء العلم الذي هو العلم الحضوري والمشاهدة
وليس هذا من ضروريات الدين المعلومة من الشرع ضرورة ووصفه
تعالى بالسميع والبصير وان كان من ضروريات الدين لكن يمكن تاويله
بالعلم بالمبصرات والمسموعات كما فعله جمع من اهل الكلام وتقرير
كونه تعالى عالما بالجزئيات على الوجه الكلي هو انك بعد ما علمت
من الفصل السابق ان جميع الاشياء من شانها ان يكون مدركة
للواجب تعالى بالامكان العام وان ما يمكن له تعالى بالامكان
العام يجب حصوله والا كان له حالة منتظرة وعلمت ايضا ان
العلم التام بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول فالواجب تعالى
لما كان ذاته سببا للاشياء الممكنة كلها كليتها وجزئيتها على
ترتيبها وسببا لاسبابها وهو يعلم ذاته ولانه يعلم ذاته ولان
يعلم ذاته ويعلم من ذاته اسبابها فوجب ان يكون عالما بها لان
من يعلم العلة وجب ان يعلم عن العلة ما يلزم عنها لذاتها
والا لما كان عالما بها علما تاما فوجب ان يكون الواجب عالما
بجميع الجزئيات ولما كان علمه بالاشياء منحصرا عندهم بالصور
الحاصلة والصور الحاصلة عن الشيء اما ان يستفاد من الوجود
ذلك الشيء او يستفاد وجود ذلك الشيء منها اولا هذا ولا ذاك و
والاول باطل في حقه تعالى بالاتفاق لان الجزئيات متغيرة و اذا
كان علمه تعالى مستفادا من وجودها لزم الانفعال والتغير في ذاته

تعالى

فيكون للشيء الواحد من حيث كونها موجودة ٢ صورتان

تعالى كما اشار اليه بقوله لكونها لا يدركها مع تغيرها والا لكان يدرك منها
تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك انها معدومة غير موجودة
ومن كونها معدومة صورة عقلية على حدة وواحدة من الصور
لا يبقى مع الثانية لانا اذا اعتقدنا انها موجودة زال اعتقاد
كونها معدومة وبالعكس فيكون واجب الوجود متغير الذات منفعلا
عن غيره هف لما مر من انه ليس له حالة منتظرة وليس وجوده زمانيا
والثالث ايضا باطل لان علمه بالاشياء سبب لوجود الاشياء
عند القائلين بالصور لغ عند من يكون علمه بالاشياء نفس وجودات
الاشياء فيكون الصحيح هو القسم الثالث دون غيره فتعين الثاني
وهو ان يكون علمه تعالى سابقا على وجودها على وجه ثابت مستمر
لا يعتريه تغيرا اصلا وان تغير المعلوم وبهذا الوجه ايضا يكون
علما كليا كما يقول بل الواجب يدرك الجزئيات المتغيرة على
وجه كلي قال الشارح الجديد ههنا محل تامل لانهم زعموا ان
العلم التام بخصوصية العلة التامة يستلزم العلم بخصوصيات
معلولاتها الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه
التغير وهل هذا الا تناقض فان الجزئيات لاسيما المتغيرة معلولة للواجب
كغيرها فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا وقد التجاوا
لدفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو داب ارباب

العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع يمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في
العلوم اليقينية اقول ما ذكره افترا عليهم وقع عن جماعة من المتاخرين
كصاحب احياء العلوم وغيره وبناء ذلك اما على انهم فهموا من قول الحكماء
ان الباري تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي ان الجزئيات معلومة له
بطبايعها الكلية لا بهوياتها الشخصية واما على انهم زعموا ان تصور
الماهية لا يمنع فرض الشركة الا بواسطة امر مخصص ينضم اليها وهو المسمى
بالتشخص وهو امر جزئي لا ماهية كلية له فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان
المدرك كليا وزعموا ان علمه بالجزئيات على الوجه الكلي لاجل عدم
اطلاعه على ذلك المخصص واما الاشتباه الواقع منهم بين العلم
والمعلوم اذا كان كليا غير متغير يلزم ان يكون المعلوم ايضا كليا — باب العلم
غير متغير فيلزم من ذلك بعكس النقيض ان المعلوم اذا كان
جزئيا زمانيا لم يكن العلم به كليا والا وجب اذا كان
علمه منحصرا في العلم الكلي الغير الزماني يلزم ان لا يكون له علم
بالتشخصات وبذلك يتجه تكفيرهم بلا شبهة ولكن شانهم عن هذه
الامور الافترائات خالية اما عن الاول فهو ظاهر من اقوالهم صريحا
ونقل عباراتهم في هذا الباب يوجب التطويل والاسهاب فلنقتصر
على قول الشيخ في التعليقات الاول يعرف التشخص واحواله التشخصية
ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه والمودية اليه الموجبة وهو يعرف
كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عن

ع

284 علمه مثقال ذرة فاما عن الثاني فلان مناط الكلية والجزئية عندهم
نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهما ينشآن من اختلاف نحوين
من الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدرك بطريق الاحساس
يكون جزئيا وكل ما يدرك بطريق التعقل يكون كليا سواء كان
مذهبهم هذا حقا او لا فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة ولكن
على وجه لا يمنع فرض الشركة وكما ان كثيرا من الصفات في حق غيره
كمال في حقه نقص لتعاليه عن صفات الماديات من حيث ماديتها كذلك
الاحساس والتخيل نقص في حقه ينفون عنه الاحساس والتخيل لا العلم
بشيء من المحسوسات والماديات فلا يتجه تكفيرهم بهذا القدر كيف وعكس
ذلك احق بالتكفير كما وقع لكثير من المتكلمين واما عن الثالث فان العلم
بالمتغير لا يلزم ان يكون متغيرا كما ان العلم بالمحسوس لا يلزم ان يكون
احساسا لا يقال ان مناط الجزئية اذا كان عندهم محسوسية الشيء
فاذا لم يكن محسوسا لم يكن معلوما بخصوصه لانا نقول العالم به بخصوصه
يعلمه على وجه كونه محسوسا ولا يلزم ان يكون محسوسا لذلك العالم — ما وجه
اذ يكفي للعلم بتشخصه العلم بمحسوسيته لشيء اخر وان لم يكن محسوسا لذلك
فيثبت ان العلم بالجزئيات من حيث انها جزئية يمكن ان لا يكون
على وجه كلي كما صورناه فلا يلزم المنافاة بين كلامي الحكماء ولا التخصيص في
قواعدهم الكلية ولا تكفيرهم بمجرد نفي علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي بان
يكون قولنا على الوجه الجزئي قيدا للعلم لا للمعلوم والا كان رايهم هذا

سخيفا كما بينا ثم ان المصنف اراد توضيح العلم بالجزئي على الوجه الكلي
فاورد مثلا فقال كما تعلم انت بالقوانين النجومية والاحكام الهيوية
الكسوف الجزئي بعينه بانك تقول فيه كسوف يكون بعد حركة كذا من
موضع كذا من منطقة البروج كاول الحمل شماليا اي واقعا في الجانب
الشمالي من قرص الشمس بصفة كذا من منطقة البروج لكونه ناقصا او
وقوعه في عقدة الراس وهكذا الى جميع العوارض الكلية منها انه
في ساعة كذا وسنة كذا بعد وقوع مدة كذا من الكسوف السابق عليه
المعلوم ووقوعه في ساعة من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا من
تاريخ الهجرة او اليزدجردي الذي مبداه بعثة نبي على صفة كذا
وكذا او جلوس ملك على سرير بصفة كذا وكذا فانك اذا علمت الكسوف
الجزئي على هذا الوجه اي باسبابه وعلله وصفاته الكلية علمته على
الوجه الكلي كما قال لكنك ما علمته اي هذا الكسوف جزئية لان علمه
لا يمنع الحمل على كثيرين لانك علمته بصفات معقولة ونعوت كلية مجموع
الكليات المضموم بعضها الى بعض وان كان منحصرا في واحد
لكن مجرد تصوره ما لم يكن معه مشاهدة احساسية او اشراق حضوري
او التخيل الذي هو ايضا مشاهدة في الباطن لم يكف في كون الشيء
ممتنع الصدق على كثيرين ولذا قال وهذا العلم الكلي غير كاف لوجود
ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضم اليه المشاهدة والتخيل لانه علم
واحد لا يتغير بتغيره من الاستقبال الى الحضور والى الانقضاء بل هو ثابت

قبله

قبله ومعه وبعده متعال عن الزمان لكونه محيطا بالزمان واخره
الماضية والمستقبلة متعلقا بها في درجة واحدة فان قلت هذا
الوجه من العلم قد يحصل لبعض الاشخاص البشرية بعد ما لم
يكن فيكون زمانيا لاحاطة الزمان بحدوثه قلنا زمانية بعض
افراده المختص بالبشر متعلق بالمادة لا ينافي تعاليه عن الزمان
بحسب ذاته ولما لم يكن الحاصل في حق الله تعالى سوى ما ذكرنا فقد عرفت
من تفهيم الاضافة الاشراقية له تعالى بالنسبة الى الاعيان الخارجية
وهو تعالى باتفاق الفلاسفة مقدس عن الاحساس والتخيل والعلم
العقلي الذي يستفاد من وجود الاشياء المسمى بما بعد الكثرة
فينحصر علمه تعالى بها على العلم الذي يستفاد منه وجود الاشياء وهو
الذي يسمى بما قبل الكثرة فاذن لم يعلم الجزئيات الا على وجه كلي
مقدس عن التغير متعال عن التجدد والانصرام هذه طريقتهم في
كيفية علمه تعالى بالجزئيات وقد علمت ما فيه من الخلل والقصور و
من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

فصل في ان واجب الوجود مريد

للاشياء وجواد في هذا الفصل مطلبان الاول اثبات ارادته
للاشياء اعلم ان العلم بكيفية ارادته تعالى للاشياء من غوامض
الحكمة ودقائق المعرفة ولصعوبة مسلكه وتعذر الفطرة ودقة
ماخذه انكر بعض الناس الارادة والمشية في ايجاد العالم كالوساخ
الدهرية والطباعية القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من

دقايق الحكم وبدايع الفطرة ليس بارادته وكلمته بل بطباعها
ولاجلها نشاء القول بالاتفاق المنسوب الى بعض الفلاسفة كد
يمقراطيس ومن هذا القبيل ما ارتكبه ابو الحسن الاشعري واتباعه
من القول بترجيح الواجب وجود العالم على عدمه من دون مرجح عقلي
وداع حكمي وكذا ما زعمه طايفة اخرى من المتكلمين انه تعالى فاعل
بالقصد والغرض الزايد على ذاته ظانين انه لو لم يكن كذلك لزم
كونه فاعلا بالطبع ولم يتفطنوا ان كل قادر يكون افعاله
معللة بالاغراض والدواعي الزايدة على ذاته يكون كالانسان
مضطرا في صورة مختار محكوما عليه في صورة حاكم لان الباعث
للغني على شيء مستخدم ومستعبد له في تكميله ومن الذي يستخدم
المخدوم المقصود ويستعبد المعبود المسجود فجميع هذه الظنون
الفاسدة انما نشاءت من الجهل بان ارادته تعالى ارفع
من هذا النمط الذي يتصورونه في حقه تعالى وان ذاته اجل
واقدس من القصد والطبيعة وعن همة زايدة في رتبة رفيعة
وقد اسلفنا لك طرفا من الكلام في مبحث الغاية لو تفطنته
لكفاك عن التورط في هذا المزالق مع التدبر اللايق والابتهال
الصادق ومما يناسب هذا الموضع ان الارادة قد يكون شوقا
متاكدا يحصل عقيب داع هو تصور الشيء الملايم تصورا ظنيا او
تخيليا او علميا موجب لانبعاث القوة المقتضية لحركة بعض الاجسام

كالعضلات

الماذونة

286

[illegible]

كالعضلات الآلية والاعضاء الادوية المخلوقة بازاء جميع
الاشياء لا لاجل طاعة بعض ما هو اقرب في الوجود الى ملكوته
الا على الحصول ذلك الشيء الملايم بوجه من الوجوه وقد يكون
شوقا ذاتيا غير مسبوق بتصور الشيء بل مقارنا له ومن هذا القبيل
اكثر تدابير النفس للبدن كما مر وقد لا يكون شوقا بل عشقا
ناشيا عن عشق الذات المدركة بنفسها او عن ادراكاتها
المتعلقة بالاشياء المنبعثة عنها بذاتها موجبا لوجود الاشياء
بذواتها او بواسطة تلك الادراكات المتعلقة بها فان
الشوق انما يكون لفقد ما هو المطلوب بالذات للفاعل فلا
يوجد للمجردات العقلية فارادتها خالية عن الشوق فالواجب
تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تام الفاعلية يكون
علمه بذاته وهو في غاية العظمة والجمال والكبرياء والجلال عين
ذاته وعين ابتهاجه بذاته الذي منبع لجميع الخيرات ومن ابتهج بشيء
ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشيء من حيث كونها صادرة
عنه فالواجب تعالى مريد للاشياء لا لاجل ذواتها بل لاجل
انها صدرت عن ذاته فلا داعي له في ايجاد الاشياء الا ما
هو عين ذاته وقد علمت في مبحث الغاية ان كل ما كانت فاعليته
لشيء على هذا السبيل كان فاعلا وغاية لذلك الشيء فاذن كما
ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بذوات الاشياء الصادرة عنه

عين ذواتها على قاعدة الاشراقيين فكذلك محبته لذاته عين ذاته
وارادته للاشياء عين ذاته بالذات من حيث كونه مبدا لها
وعين ذواتها بالعرض اي من حيث كونها ناشية عن محبة
الذات فارادته للاشياء الخارجية اي مريديته لها عند هذه
الطايفة هي كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الاشياء
معقولة مشاهدة عن مرضياتها عنده على نظام هو اتم النظامات
الممكنة خيرا وكمالا على ان يتبعه صور الاشياء اتباع الضوء للمضيء
والاسخان للنار تعالى عن ذلك علوا كبيرا وعند روساء المشائين
القايلين بان علمه بنظام الخير المقتضي لصور زايدة على ذاته
يكون عين تلك الصور اذ هي عين علمه عندهم واما ارادته لفيضان
تلك الصور المتقررة في ذاته على ما ذهبوا اليه فهي عين ذاته و عين
علمه بذاته فعلى اي تقدير ارادته تعالى للفعل عين ذاته لانه عين
ذاته وعلمه بذاته عين محبته لذاته المستلزم لمحبته ما سواه
كما عرفت فكما ان علمه مراتب فكذلك لارادته ولنفس وجود
الاشياء الخارجية كما ان نفس علمه بها فهي نفس رضاه لها والى
ما ذكرنا اشير بقوله اما ارادته فلان كل ما هو معلوم عند المبدا
الاعلى وهو اي ذلك المعلوم خير وغير مناف لماهيته فانه نفس
خيران من ذات المبدا الاعلى المقتضي لفيضانه فذلك مرضي له وهو هذا
الارادة في حقه كما علمت اما بيان ان كل ما هو معلوم له يكون

خيرا

خيرا فلان معلوماته مقتضياته فيكون خيرات لان الواجب تعالى
في غاية الشرف والمجد فما يصدر عنه يجب ان يكون اشرف مما يمكن
ان يوجد من شيء فان الفايض المطلق والفاعل الحق لا يقتضي
الاخس ويترك الاشرف بل يلزم من فيض جوده الاشرف فالاشرف
كما اشار اليه المعلم الاول وبرهانه مذكور في كتب صاحب الاشراق الم
تر يا عارف كيف ابدع اولا العقول الفعالة والجواهر المتعالية عن
المواد المتمحضة عن القوة والاستعداد ثم النفوس الكلية ثم الافلاك
الصادرة بتوسطها عن مبدع الكل على وجه لا يتغيرها نقص ولا قصور
في ذواتها ولا اعتياء ولا فتور في حركاتها عاشقة لاضواء القدس
مطيعة لله تعالى ولها ايضا من كل صفة للهيولانية فيها دخل اشرفها ٧ نهى ص
وافضلها وعين الدورية الموجبة للحيوة والنطق كما علمت ومن
الكيفيات المرئية افضلها وهي الضياء والنورية وتشارك السالفين
الاولين من الملايكة المقربين في انها اعطيت افضل ما تجوهرت
به في اول امرها وبدو فطرتها كذلك اعطاها واشكالها والكيفيات
المرئية التي يخصها والكمالات الممكنة في حقها الا في النسبة مع حفظ
نوعها ايضا فانها لم يمكن لها في اول الفطرة ان يعطى الشيء الذي
يتحرك اليه وهي اليسير عرض في الاجسام واخس لان النسبة ابعد الاعراض
عن جوهر الشيء واخسها فالاجرام السماوية يلحقها النقص في اخس
الاشياء التي من شانها ان يوجد لها شيئا فشيئا ولا يمكن غيره

لان تجردها عن الوضع ممتنع والا لكانت عقلاً لا اجساماً وكذا الجمع
بين الاوضاع لتضادها فلا محالة تحصيل جزء فجزء الى ما شاء الله
تعالى ثم الموجودات الواقعة في عالم التركيب في غاية الجودة ونهاية
النظام لان نظامها متعلق بحركات الافلاك واوضاعها
ونظام الافلاك ظل نظام ما في القضاء الالهي لما علمت ان
الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق كما ذهب اليه
ديمقراطيس ولا على طريقة الجزاف كما توهمه الاشعرية ولا عن
ارادة ناقصة كارادتنا محوجة الى دواع خارجة عن ذواتنا كما
زعمه المعتزلة ولا بحسب الطبيعة التي لا شعور لها بذاتها فضلا عن شعورها
بما يصدر عنها كما ذهب اليه اوساخ الدهرية والملاحدة والحاصل
ان النظام المعقول الذي يسمى عند الحكماء بالعناية مصدر النظام
الموجود وذلك النظام محض الخير والكمال لبراءة المبدأ الاعلى
عن النقص والشين فهذا النظام الذي على وفقه يجب ان يكون
اتم النظامات الممكنة واكملها اقول ومن البراهين التي سنحت لنا
في هذا الباب انه قد تبين وتحقق في الكتب الحكمية كتحصيل بهمنيار
وكتاب اخوان الصفا طبق ما ذهب اليه طائفة من متالهي الحكماء
ومحققي الصوفية ان لجميع العالم من العقول والنفوس والاجرام الفلكية
والعنصرية البسيطة والمركبة وحدة طبيعية شخصية فنقول اذا كان
العالم بجميع اجزائه واحدا شخصيا فلا يجوز ان يتصور نظام اخر بدل

هذا

هذا النظام الموجود سواء كان فوقه تماما وكمالا او في مرتبته في الشرف
والخيرية لان ذلك المفروض لا يخلو اما ان لا يكون مندرجا مع
هذا النظام تحت طبيعة واحدة نوعية او لا يكون وكلا الشقين
ممتنع فتصور نظام آخر مطلقا باطل اما الاول فلما تقرر انه لا يمكن ان
يكون جواهر واعراض مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود واعراضه
اما العقول والنفوس الكلية وهيولات الافلاك والهيولى
المشتركة فكل واحدة منها صدرت عن فاعلها بجهة واحدة
من الجهات الفاعلية اللازمة التي تقتضيها ذلك الفاعل
بها لا بغيرها بالذات بلا شركة من القابل واستعداده واعراضه
المفارقة فلا محالة لا يمكن غيره فكل ما وقع من تلك الامور
في مرتبة من مراتب الوجود لا يمكن تصور وقوع نوع آخر مباين
لذلك النوع في تلك المرتبة فلا يمكن في شيء من المراتب من الانواع
الا ما هو الواقع فيه لا غير واما الجسم كما هو جسم فنوع غير مختلف
الحقيقة واختلاف انواعها بامور لاحقة للجسمية المشتركة
اذ ليس لها انواع بسيطة يكون جعل جنسها وفصلها واحدا
كالسواد مثلا واما الاجسام البسيطة فلانحصار متنوعاتها
من الصور بما صدرت من المبادي بحسب جهاتها اللازمة اما
مطلقة او بضرب من الصور السوابق بلا مدخلية الامور العارضة
المفارقة فلا يمكن وجود غيرها واما الاعراض فلانها تابعة للجواهر

متقومة بها مع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلة والقابلة
لا يمكن اختلاف الاعراض ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول
على التفصيل في عدم امكان نوع من الاعراض خالع عما وجدت
وتحققت من الاجناس العوالي وانواعها وانواع انواعها ولكن فيما
ذكرته كفاية للمستبصرين وكذلك حكم الجنات المركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية وصورها النوعية لكونها تابعة للكيفيات
المزاجية وقد ثبت ايضا ان الطبيعة ما لم توف على النوع
الاعم في عالم التركيب شرائط النوع الانقص بكمالها لم تدخله الاتم
فيما هو اعلى منها وهذا المعنى معلوم بالوجدان في مراتب الجماد
والنبات والحيوان ولكن الطبيعة قد حصلت في المولد جوهرا
وعقلا مستفادا هو افضل ما في الخليقة وخليفة الله في سمائه اذ
المراد بالسماء جملة عالم الابداع وبالارض جملة عالم التكوين
فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض مخالفة لهذه التي وجدت
بالنوع فلو فرض عالم آخر يكون لا محالة موافقا لهذا العالم بحسب
الماهية ومخالفا له في امور عرضية فقد بطل ان يكون مخالفا
له في النوع واما ابطال الشق الثاني وهو كون المتصور في نظام
آخر متحد الماهية مع هذا النظام الموجود فلوجوه منها ان العالم
بجميع اجزائه اذا كان واحدا نوعيا غير مسبوق باستعداد مادة
ومتهيئ قابل اذ لا مادة خارجة عن هذا العالم فلا يكون مستعدا

في ارضه كما ان العقل الاول خليفة الله

لقبول

289

لقبول وجوده باستعداد سابق وكل ما يكون كذلك يكون نوعه منحصرا
في شخص واحد كيف وكل استعداد ينتهي الى قسمة فلكية بحركة مستقيمة
وجهات الحركات محددها محيط الاجسام وايضا لا بد لحدوث
الاستعدادات من حركة جسم يتحرك على الاستدارة حتى يكون
بسبب تكثر حركته المتكثرة بذاتها لان ماهيتها [illegible] التجدد
والانقضاء واللحوق موجبا لتكثر اشخاص نوع واحد فاللواحق
طارية لها من خارج اذ النوع ولازمه ومقتضاه لا يوجب التكثر
لاطرادها واذا كان كذلك فلا يصح وجود اجسام كثيرة محددة
للجهات فالعالم حينئذ واحد وفيه وحدة مع ما يتعلق به تاثيرا
وتاثرا وتدبيرا وحلولا ومنها ان وجوده حيث لم يكن مسبوقا
بزمان يكون صدوره عن الباري القيوم مرة واحدة على سبيل الابداع
والمبدعات نوعها منحصر في شخصها وقد بينا سابقا ان تدريجية
بعض اجزائه في حدود انفسها لا ينافي صدورها عن المبدع الاحدي
الذات مرة واحدة ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب
بلا جهة اخرى وحيثية آخرة ووحدة العلة توجب وحدة المعلول و
منها ان تشخصه بذات الباري تعالى المتشخص بنفس حقيقته كما هو راي
اهل الحق وتشخص الممكن بنفس وجوده كما سمعت منا لا ينافي ما ذهبوا اليه
لان الوجودات الامكانية من مراتب تجلياته وشئوناته ومن انوار
عظمته ومنشئة كبريائه ومنها ان العلة الغائية في وجوده هي ذات

المبداء الاعلى وعلة بدوه بين بعضها علة تامة وكل ما هو غاية الاجل الاشياء
فهو في غاية الشرف المتصور في حقه فهذا بيان ان ما صدر عنه
تعالى خيرات ولا يتصور كونها اشرف مما وقع واما بيان كونها غير
منافية لذات المبداء تعالى فلان منها معلولة له تعالى اما بالذات او بتوسط
ما هو معلول له بالذات والمعلول لا ينافي ما هو علته بل يلايمه و
يوافقه وايضا لا يكون في الوجود امر اختراعي او اتفاقي كما علمت
بل كله غريزي فطري سواء كان طبيعيا لجذب ذاته كحركة الحجر الى السفل او
قسريا كحركته الى فوق او اراديا كفعل الحيوان من حيث هو حيوان
اذ كل ما يحدث فيجب عن سبب ويرتقي في سلسلة الاسباب الى مبداء
واحد ومسبب فرد ينبعث عنه الاشياء وينبعث عنه الامور على ترتيب
علمه بها فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه فالحركات
المتنافرة الغير المنتظمة بالقياس الى طبيعة جزئية متلايمة منتظمة
بالقياس الى طبيعة الكل وطبايع الاسباب المودية اليها وكذا النغمات
الغير المؤتلفة والاشعار الغير الموزونة بالقياس الى بعض السلايق
موتلفة موزونة بالقياس الى النظام الكلي ووجود الاصابع الزائدة
على خلقة الانسان طبيعي في جملة العالم وكذا كل عمر وصل الى الكائن
اختراعيا فبالقياس الى [illegible] الكل طبيعي وان لم يكن طبيعيا على
الاطلاق ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله بان تخرج
عن هذه العادية المظلمة مهاجرا الى الله تعالى وترتقي الى عالم الافلاك

ما فوقها

ما فوقها وما فوق ما فوقها الى ان يعرف المبداء الاول حق معرفته
ثم ما يتلوه من الملائكة العلمية ثم ما يتلوهم من الملائكة العمالة باذن
ربها ثم ما يباشره تحريكها وتدبيرا من الاجسام الفلكية مع لوازم
حركاتها واثارها من الاسطقسات ثم الامزجة والممتزجات
التي توجبها الحركات وما يترتب عليها من الكائنات لرايت
جميع الاشياء حسنا عندك ملايما لديك وعرفت هذا المعنى بالوجدان
كما تعرفه الآن بالبرهان المطلب الثاني في بيان جوده وعرفوه بانه
افادة لمن ينبغي لا لغرض ولا عوض وهذا التعريف مشتمل على
تفصيل المنتبين ويمكن الاختصار على قول المعروف افادة
ما ينبغي لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن افادته هذا افادة ما ينبغي
ومعلوم ان الغرض شامل للعوض عينا كان او غيره والجواد
الحقيقي ليس الا المبداء تعالى فان غيره تعالى انما يفعل الخير
لغرض من الاغراض العائدة اليه سواء كان ثوابا في الآخرة
او نجاة من العقاب او مدحا او تخلصا عن مذمة او استكمالا
للنفس وتشبها بالعالي او ازالة المحبة ما هو في معرض الزوال او
راحة عن الالم الذي يلحقه لرقة القلب لعلاقة او غير ذلك و
اما المبداء الاعلى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما
يقبل كل احد من غير بخل ولا عوض اصلا كما قال اما جوده فنقول
الواجب لذاته اما يفعل [illegible] وشوق الى كمال او يفعل لانه الى فعله ٧ بقصد

لنظام الخير في الوجود فيوجد الاشياء على ما ينبغي من الوجه الاحسن
لا للغرض وشوق الى كمال يحصل له بالايجاد والافادة والاول
مع ما بينا ان واجب الوجود ليس له كمال منتظر فلو كان فعله لحصول
كمال مطلوب لزم ان يكون له حالة منتظرة هف والقسم الثاني
حق وهو انه يفيد وجود الاشياء على الوجه الاتم لا لغرض وشوق
يعود اليه فهو الجواد لا يقال لعل غرضه من فعل الخير امر يعود الى غيره
وهو ايصال كل مستحق الى مطلوبه قلنا ذلك الامر لو لم يكن وجوده عنده
اولى من عدمه لم يكن مقتضيا لفاعليته ومرجحا لفعله واذا كان كذلك فللغير
مدخل في تتميم كمال له لا يتحقق الا بحصول تلك الاولوية فقد علم ان
الداعي له لافاضة الخيرات من ذاته ليس الا علمه بوجود الخير ومصالح
الخير الذي هو عين ذاته وعين ارادته للخيرات واما النقايص
والشرور الواقعة في ضرب من الممكنات وعدم وصولها الى كمالاتها
المتصورة في حقها فهي لقصور قابليتها ونقص استعداداتها
لا من بخل الفاعل الحق تعالى عن ذلك وقصور القابلية ينتهي اخر الامر
الى لوازم الماهيات الامكانية ومنبعها الامكان قال المعلم الثاني
في التعليقات الاول تام القدرة والعلم كامل في جميع افاعيله
لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والافات والعاهات
الطبيعية انما هي تابعة للضرورات او لعجز المادة عن قبول النظام
التام وتحقيق ذلك ان اسم الشر يطلق بحسب العرف العام على معنيين

احد

احدهما ما هو عدم محض كالموت والفقر والجهل البسيط وامثالها فانها
عدميات محضة وهي على ضربين الاول عدم ليس في ذلك العدم بازاء
الوجود الذي هو مقتضى طباع الشيء ولا مما يمكن حصوله له من الكمالات
والخيرات كقصور الممكن عن الوجود الواجبي والوجوب الذاتي و
كقصور كل تال من العقول الفاعلة عن وجود متلوه وسائر قصور
النفس عن رتبة العقول وكذا الاجسام عن النفوس والهيولى عن الجميع فالخير
الذي يقابله منحصر في الواجب اذ له الكمال المطلق والوجود الحق بلا جهة امكانية
ومن عداه من الماهيات المعروضة للوجود لا يخلو من شوب شرية فظلمة ما
على تفاوت امكاناتهم حسب تفاوت طبقاتهم في البعد عن ينبوع الوجود
ومطلع نور الخير والجود فهذا الشر منبعه الامكان الذاتي وان كان
مختفيا تحت سطوح صبح الازل مستورا في ضوء كبريائه الاول والثاني
ما يكون عدم مقتضى الشيء او ما يمكن حصوله له من الكمالات الثانية
وغيرها ولا يتصور هذا في غير الماديات فالابداعيات حيث
يكون وجود كل منها على اكمل ما يتصور في حقها لا يكون لها شرية
بهذا المعنى اصلا وما عداها من الامور المتعلقة بالمادة لا يخلو من
شرية على تفاوت امكاناتها الاستعدادية بحسب تفاوت مراتبها
في التعلق بالهيولى فهذا الشر منبعه الهيولى ومنبع الهيولى هو الامكان
لانها صدرت من المبادي لاجل جهة الامكان فيها فمنبع الشر مطلقا
هو الامكان كما وقع في عباراتهم والمعنى الثاني من لفظ الشر هو ما يمنع

الشيء عن الوصول الى الخير الممكن في حقه من الوجود او كمال للوجود
كالبرد المفسد للثمار والحر المفضي لها او المطر المانع للقصّار عن
تبييض الثياب والاخلاق المذمومة المانعة للنفس من وصولها
الى كمالها العقلي كالبخل والجبن والاسراف والسفاهة والجهل
المركب وامثالها والافعال الذميمة كالزنا والسرقة والنميمة واشباهها
من الآلام والاحزان والغموم وغير ذلك من الاشياء التي معانيها
وجودية ولكن يتبعها اعدام فنقول اطلاق لفظ الشر عند الحكماء
على المعنى الاول حقيقة وعلى المعنى الثاني مجاز لان الشر الحقيقي
للذات له بل هو اما عدم الذات او عدم كمال الذات والبرهان
عليه انه لو كان امرا وجوديا فلا يخلو اما ان يكون شرا لنفسه او
لغيره والاول باطل والا لما وجد اذ الشيء لا يقتضي لذاته عدم
او عدم كماله كيف وجميع الاشياء طالبة لكمالاتها لا مقتضية لعدمها
مع انه لو اقتضى كان الشر ذلك العدم لا نفسه وكذا الثاني لان
كونه شرا لغيره اما لانه يعدم ذلك الغير او لانه يعدم بعض كمالاته
فانه لو لم يكن معدما لشيء اصلا لا لوجوده ولا لكمال وجوده
فليس بشر لذلك الشيء للعلم الضروري بان كل ما لا يوجب عدم شيء
ولا عدم كمال له فلا يكون شرا لذلك الشيء فاذا كان كونه شرا لكونه
معدما للشيء او لبعض كمالاته فليس الشر الا عدم ذلك الشيء او عدم
كماله لا نفس الامر الوجودي المعدم بل هو في ذاته من الكمالات

النفسانية

النفسانية او الجسمانية كالظلم فانه كان شرا بالقياس
الى المظلوم والى النفس الناطقة التي كمالها في تسخير قواها و
كسرها لكنها خير بالقياس الى القوة الغضبية التي كمالها في الانتقام
وكذا الاحراق كمال للنار وشرية بالنسبة الى من يفقد سلامته
فعلم ان الشر اما عدم ذات او عدم كمال لذات فالوجود من حيث
انه وجود خير محض والعدم من حيث هو انه عدم شر محض و
العدم فقد ظهرت كما ذكرناه صحة دعوى ما اشتهر ان الحكماء
ما صححوها بالقياس بل اكتفوا فيها تارة بمجرد استقراء غير تام
وتارة اخرى الى انها ضرورية وما ذكروه من الامثلة لايضاح
ما ربما اشتبه على بعض الاذهان ثم انك قد علمت ان الشر الذي
هو بمعنى العدم منه ما هو من لوازم الماهيات من ذاتها فلا محالة لا يد له
من علة وسبب فكلامنا ليس في الشق الاول الذي لا علة له اذ من المعلوم
انه ليس للماهيات في كونها ممكنة ولا في حاجتها الى علة لوجودها
سبب ولا لقصور الممكن عن الواجب لذاته ولا لتفاوت مراتبها
في النقصان في الماهيات علة بل انما ذلك لاختلاف الماهيات في
حدود ذاتها لا لامر خارج عنها كيف ولو كان النقص في جميعها
متشابها لكانت الماهيات ماهية واحدة بل الكلام فيما هو
من القسم الآخر وهو عدم ما هو من الامور الزائدة على مقتضى النوع
كالجهل بالفلسفة للانسان مثلا فان ذلك ليس شرا له لاجل كونه

[illegible]

بل هو شر لاجل انه فقد لما اقتضاه شخص مستعد له مشتاق اليه
لا من حيث انه انسان بل من حيث انه وجد فيه هذا الاستحقاق
والاشتياق الذي له صلاح في ان يعم وهذا الشر انما يوجد في الاشخاص
على سبيل الندرة والشذوذ فكل ما وجد فهو اما خير محض بالمعنى
الثاني او خيره اكثر من شره واما ما يكون شرا محضا او
مستولي الشرية او متساوي الطرفين فما لا وجود له اصلا حتى
احتيج فيه الى منشا ومبدا اخر سوى واجب الوجود بالذات
الذي هو خير محض لا يوجد منه شر اصلا كما توهمته كفرة المجوس
وكل واحد من القسمين المذكورين اولا من افراد الخير لان ترك
احدهما شر محض وترك الاخر شر غالب فيجب صدورهما عن
الواجب بالذات مفيض الخيرات مثال القسم الاول عالم
العقول وعالم الافلاك اذ هما مبرءان من الشرور والفساد
الناشئين من سنخ التضاد ومثال القسم الاخر عالم العناصر الموجب للخير
على الوجه النادر ولن يسوغ عناية المبدع ورحمة الجواد اهماله
والا لزم ترك خير كثير لشر قليل وذلك شر كثير كما عرفت وفي ذلك لطفا
انما يكون لاجل النفع في اشياء اخر لو لم يخلق لخلق سربال الوجود
وقصر رداء الجود وبقي في كتم العدم عوالم كثيرة ونفايس جمة غفيرة
فمن هذه الحيثية يكون ذلك الشر القليل مقتضيا بالذات كيف و
لو لم يكن في عالم العناصر تضاد وتفاسد فمن اين يحصل الفعل والانفعال

والكر

293

والكسر والانكسار ومتى ينتقل الهيولى من صورة الى صورة ومن
حالة الى حالة حتى يبلغ الى غاية من الاستعداد ويقبل العقل
المستفاد الذي يضاهي الملكوت الاعلى في الشرف والكمال
والاحاطة بالمعلومات والتخلص عن الزوال مع ان امثال
هذه الوقايع والآفات لازمة في الطبايع من مصادمات وقعت
بين سكان عالم الظلمات دون التفات اليها من المبادي
العالية والمفارقات ووجود كل من الجزئيات منوط بسلسلة
من الاسباب يلزم من عدمه عدمها وهو اعظم خلل في نظام
الخير فان وجد نوع يفسد لبعض اشخاص نوع آخر فانما يعد
شرا من يظن ان العالم الاعلى وعظايم الامور ما خلق الا لاجل
الانسان وهذا جهل محض كيف ولا غرض للعالي في السافل و
لا التفات له اليه خلقت هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء للنار ولا ابالي
وليس ان الباري مشتغل الذات كما توهمه الاشعرية بايجاد القبايح
والمفاسد وتمكين الظلمة والكفرة في افعالهم وعقايدهم وابقاء
الدول الجايرة ونشر السياسات المذمومة واهمال الاطفال
عن حضانة مرضعاتهم بامهاتها واذلال العلماء ورفعة حال
الجهال الى غير ذلك من الوقايع وقد قال عز من قايل وما ربك
بظلام للعبيد بل الكل توابع لقضايه وقدره ولوازم مفاد
الحركات كلية لاعراض علوية مقدرة بهيئاتها وازمنتها في

عالم آخر كما قال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وكل شيء عنده بمقدار على ان جميع
اسباب الشر انما يوجد تحت كرة القمر في بعض جوانب الارض
التي في جنبه بالنسبة الى الافلاك المقهورة تحت ايدي النفوس
المطموسة تحت اشعة العقول الاسيرة في قبضة الرحمن ولا نسبة
لها الى جناب الكبرياء الباهر برهانه على الضياء ثم ان اصابة الشر في
هذا الموضع انما هي لبعض الاشخاص وفي بعض الاوقات والانواع
محفوظة واما بالقياس الى نظام الكل فلا شر اصلا اذ قد عرفت
ان هذا النظام شريف فاضل وجميع ما وقع طبيعيا بالقياس اليه و
الطبيعي للشيء لا يكون شرا له اصلا فقد تبين وتحقق بالبرهان الساطع
ان كل ما يقتضيه حكمته تعالى وفيضه كان حسنا وخيرا ومن ظن انه
شر كان لخلل في عقله وقصور في فهمه فلا شر في الفطرة وهو خير من
جهات اخرى لا يعلمها الا منشئها وموجدها فاذا تصور ذرة
الشر في بحر اشعة الخير لا يضرها بل يزيد بهاء وجلالا وضياء
كما لا كالشامة السوداء على الصورة المليحة البيضاء يزيد بها
حسنا وملاحة واشراقا وصباحة فسبحان من تقدست كبرياؤه
عن تقصير الافعال وتصوير الاختلال والاشكال وجل جنابه
عن توهم هذا الخيال المحال ثم لا يبعد ان يذهب على بعض
الاوهام العامية ان الفاعل للكل اذا كان مختارا فله ان

يختار

294 يختار ايجاد شيء من الخيرات والشرور فلا يمتنع عليه شيء فهذه الابحاث
ساقطة على هذا التقدير فنقول قد علم مرارا ان اختياره تعالى
ارفع من هذا النمط الذي تصوره ولا يمكن ان يكون ارادته
متساوية النسبة الى الشيء ومقابله بلا داع ومصلحة انما كان
ذلك راي جماعة قصرت افهامهم عن درك حقايق الاشياء
وكيفية ارتباطها بالمبدا الاعلى جل كبرياؤه فارتكبوا
كثيرا من المحالات الناشئة عن عقيدتهم الفاسدة من
جملتها تجويز الترجيح بلا مرجح من غيره ونفي اللزوم في شيء من
الاشياء وتجويز كل قبيح من الله تعالى ولم يتفطنوا انه على تقدير
ان لا يكون امور العالم منوطة بقوانين كلية مضبوطة بل يكون
بارادة جزافية كما ظنوا لم يكن اولياء الله تعالى واحباؤه و
خلص عباده ممنوين بالمحن الشديدة وتسلط الاعادي عليهم
مدة مديدة بل كانوا مما جمع لهم بين المثوبة في الآخرة والسلامة
في الاخرة واسخف من ذلك ما قال بعضهم من ان الفلاسفة لما قالوا
بالايجاب والجبر في الافعال فخوضهم في هذا المبحث من جملة الفضول
لان السؤال بلم عن صدورها غير وارد في صدور الاحراق من النار
لانه يصدر عنها لذاتها وجوابه بعد تسليم هذا الافتراء على هؤلاء
العظماء القائلين بكون ذات الواجب تعالى من فرط الاختيار عين
الاختيار بل ذوات الاشياء الصادرة عنه معقولة له بعين مرتبة

من مراتب ارادته ورضاه كما عرفت الآن بحثهم عن كيفية وقوع
الشر في هذا العالم لاجل ان الباري تعالى خير محض بسيط عندهم
فلا يجوز عنه صدور الشر مما لا جهة شرية فيه اصلا فيلزم عليهم في
بادي النظر ما ذهبت الثنوية لاجله الى اثبات مبدأين احدهما
مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور فقالوا لازالة هذه
المفسدة ان الصادر عنه تعالى ليس بشر بل الصادر عنه تعالى
اما ما يتبرى بالكلية عن الشر واما ما يلزمه شر قليل بالاتفاق
ومنبعه الهيولى التي منبعها الامكان فكلا القسمين من افراد
الخير فيجب صدورهما عن الخير الحقيقي وغير ما ذكر من اقسام
الشر غير موجود فلا يقتضي مبدأ اصلا كما وقد تفاخر ارسطو بذلك
الكلام في دفع شبهة الثنوية قيل لو كانت الشرور الواقعة في
هذا العالم كالجهل والكفر وامثالهما بقضائه [illegible]
الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله واجب كما في الحديث القدسي
من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليخرج من ارضي وسمائي
وليعبد ربا سوائي ولا شك ان الرضا بالقبيح قبيح كما ورد
الرضاء بالكفر كفر فكيف التوفيق بين هذين الحكمين وما اجيب
عنه على الفرق بين القضاء والمقضي بان الواجب الرضاء
بالقضاء لا بالمقضي والكفر وامثاله مقضي لا قضاء ومحصله
ان الانكار المتعلق بالمعاصي والقبائح انما هو باعتبار المحل

والكفر

لا باعتبار

295

لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بالكفر منكر دون خلقهما وايجادهما
والرضاء انما يتعلق بايجادهما الذي هو فعل الله ليس الا لما علمت
ان جميع الاشياء من مراتب قضائه لكونها معقولة له حاضرة اياه و
ان الفرق بين القضاء والمقضي بالاعتبار بل الحق في الجواب ان
يفرق بين القضاء بالذات وبين القضاء بالعرض كما عرفت
فالمامور به هو الرضاء بالقضاء بالذات وهو الخيرات كلها و
المنهي عنه هو الرضاء بما يصحب القضاء بالذات على سبيل الاستجرار
واللزوم وهي الشرور اللازمة للخيرات الكثيرة وهذا ايضا اذا
لم يعتبر من هذه الحيثية بل قصد اليها بالذات وبالقياس الى هذا
المتشخص الجزئي الموصوف به واما اذا اعتبر كونها متضمنة للمصالح
والحكم الكلية بالقياس الى النظام الكل فلا شر اصلا لان هذا
التميز من لوازم الوجود والايجاد ولعلك تقول ان اكثر
افراد الانسان الذي هو اشرف انواع القسم الاخير بغلبة عليهم
الشرور فان مناط تحصيل السعادة والشقاوة الآجلتين اللتين
يتحققان بالقياس اليها السعادة والشقاوة العاجلتين للانفس انما هو
باستعمال قواها الثلثة النطقية والشهوية والغضبية لاكتساب ما ينبغي ان
يكونوا بحسبها من الحكمة والعفة والشجاعة والغالب كما ترى على اكثر
هم اضداد هذه الامور اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب فيلزم كونهم
من الاشقياء والاشرار لاسيما في الآجل فاعلم ان الجهل الذي لا نجاة معه في الآخرة

هو الجهل المركب الراسخ المضاد للعلم اليقيني وهو نادر كوجود التقين الذي يوجب قسطا وافرا من السعادة واما الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد فهو عام فاش في نوع الانسان وكذلك حال القوتين الاخيرتين فالبالغ في فضله للعقل والخلق والكفان نادرا كان الشديد النزول فيهما لكن المتوسطين على مراتبهم اغلب واوفر واذا تشبهت ضم اليهم الطرف الاعلى صار لاهل النجاة عليه بعظيمة وقد الحكما رحال النفوس في انقسامها الى هذه الاقسام بحال الابدان في انقسامها الى البالغ في الجمال والصحة ومتوسط وهو الاكثر والقبيح السقيم وهو اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فاذن قد ثبت ان الشر ليس بغالب على ان الحكم الجزم بان رحمة الله لا ينال الا قليلا من عباده مشكل وقد قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون فانه تدل على الخرا[illegible]نها مع زيادة تخصيص لاهل الدرجة العليا ثم لك ان تقول من جملة الاصول المقررة الحكمية ان كل ما يجوز صدوره عن الواجب تعالى فيجب وقوعه لعدم البخل والمنع هناك فقد كان جايزا ان يصدر عنه تعالى خير محض مبرا عن الشرور والآفة اصلا لكننا نجيب ان هذا واجب في مطلق الوجود لا في وجود كل وجود فقد اوجد ما امكن ان يوجد على الوجه المذكور فلو لم يوجد ما لا يخلو من شر في ما لكان الشر حينئذ اعظم فان عدت وقلت لم ما اوجد القسم الثاني

بلا قصور

296 بلا قصور وآفة قلنا فاذن لم يكن هو هو ورجع الى القسم الاول وقد وقع الفراغ عن وجوده ولو كانت الماهيات كلها بريئة من الشرور التي هي لوازم لها لكانت الماهيات واحدة ومن المحال ان يكون النار نارا ولا يوجد لها لازم النارية من احراق ثوب ملاقيه الا ان لا يكون الثوب ثوبا بل شيئا اخر لا يحرقه النار او لا يكون النار نارا محرقة وان اشتبه عليك بعد هذه المباحث انه لما كانت الافاعيل البشرية من الفضايل والرذايل والطاعات والمعاصي وبالجملة الخيرات والشرور كلها مقدرة مكتوبة علينا قبل صدورها معجونة فينا فلماذا نعاقب من ابتلاء القدرة بارتكاب الخطيات واقتراف الشهوات فاعلم ان العقاب على المعصية ليس لان الاول المتعالي عن سمات الحادثات يستولي عليه الغضب ويحدث له الانتقام بل النفوس انما [illegible] الثواب والعقاب بهيئات ساقتها اليهم القدر والثواب والعقاب من لوازم الافاعيل الواقعة منا من قبيل ثمراتها ولواحق الامور الموجودة فينا وتبعاتها فالمجازات اظهار ما كتب علينا في القدر وابراز ما اودع فينا وعرز في طباعنا بالقوة كما قال سبحانه سيجزيهم وصفهم وان جهنم لمحيطة بالكافرين فمن اساء عمله واخطار في اعتقاده فانما ظلم لنفسه لظلمة جوهره وسوء استعداده فكان اهلا للشقاوة في معاده ولعلك لا تعبارك بالمجادلات الكلامية والخطابيات الجمهورية تضطرب فتعول وترجع فنقول ان ما حاول الفلسفي التعميم للشرور

والقبايح الكاينين في الوجود مقدرة ويحب الله عز وجل الى عباده
فقال ان ههنا فلما هو صلاح وخيرا بالنسبة الى النظام الكلي والامر
العام وما هو كذلك بالقياس الى النظام الجزئي والامر الخاص واذا
تعارضا فلا بد من تقديم صلاح واهمال جانب الجزئي كمن قطع عضوا
اصابه سم الحية لصلاح حال الجسد ونظامه الكلي وجعل كل شر و
خير لاحقين لاحاد الناس واجبين في النظام الكلي فهو فاسد من
وجهين احدهما انه يلزم منه ان رب العباد فارقهم وما جرهم
ورماهم بالمصايب والنوايب تقديما لغيرهم عليهم وهذا احمالهم لشكوهم
جدا وليس ظنهم بربهم لان عنايته بكل شي مصروفة الى نفسه قبل كل
شي فاذا راى ربه يوثر غيره عليه ويرميه بنصب وعذاب لا لحكم
لاجله ياس من رحمته وندم على عبوديته واي فايدة له في ان يكون
ذلك الشي خيرا فانه ان كان خيرا فهو خير لذاته لا له وضاره
مصايبه وآفاته وجاء في المثل غثك خير من سمين غيرك والوجه
الثاني انه اراهم ربهم عاجزا مضطرا اذ ظن انه لا يجد سبيلا الى
صلاح الانام واقامة النظام الا بادخال الضر على هذا العاجز
المسكين فما له ان يعبد ربا عاجزا فانه لا يعبد ربه الا لانه يجد
نفسه عاجزا فقيرا فيلتجي الى قوي عزيز فاذا كان هو عاجزا مثله
فقد وهن العجز الى العجز تعالى عن ذلك علوا كبيرا فنقول في جوابك
بمثل ما قال الشاعر هون على بصر ما شق منظره فانما يقظات

العين

العين كالحلم فاصبر ايها الباكي العوار وفاتت السكينة والوقار
قلت اول من زل في هذا المقام واستغفر من هذا الكلام ثم اسمع
ما تشفيك من غليك ويكفيك في ازالة ريبك فاعلم ان الطاعة
كل هيئة يقتضيها ذات الانسان لو خليت عن العوارض الغريبة
فهي من الفطرة الاولى التي فطر الله عليها العباد كلهم والمعصية
كل ما يقتضيه بشرط عارض غريب فهي تجري مجرى المرض والخروج عن الحالة
الطبيعية فيكون ميل الانسان اليه بشهوة الطين التي هي غريبة
بالنسبة الى المزاج الطبيعي لم يحدث الا بحدوث مرض وخروج عن المزاج
الاصلي الجبلي وقد ثبت في الحكمة ان الطبيعة بسبب عارض غريب
يحدث في جسم المريض مزاجا خاصا يسمى مرضا كما ان الصحة ايضا
الطبيعية على قياس الحركة الطبيعية الحاصلة من الطبيعة في ذواتها والقسرية
بسبب قاسر فيكون كل من الحالين ملايما لها في وقت مخصوص لان
حالة العقل مطبوعة ايضا من وجه وقد ورد في الحديث القدسي اني خلقت
عبادي كلهم حنفاء وانهم اتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم فالطاعة
الحنيفية التي يقتضيها ذواتهم لو لم يمسهم ايدي الشياطين فاذا مستهم ايديهم
فسدت عليهم فطرتهم الاصلية فاقتضوا اشياء منافية لهم مضادة لجوهرهم
المهيمن الالهي من الهيات الظلمانية ونسوا انفسهم وما جبلوا عليه فاحتاجوا
الى رسول مبلغ من الله يتلو عليهم الآيات ويبين لهم ما يذكرهم عهد ذواتهم
من الصلوات والصيام والزكوة وصلة الارحام الى غيرها من الطاعات

والخيرات لتتعودوا الى فطرتهم الاصلية ويصير فعل الخيرات والعبادات
طبيعيا لهم بلا كلفة ومشقة كما اشير اليه بقوله تعالى فانها لكبيرة الا على
الخاشعين وهم الذين باشرت انوار الحق نفوسهم حتى خشعوا لها
فان الله اذا تجلى لشيء خشع له ثم ان هذا المرض الذي عرض لذواتهم
والحالة المنافية التي قامت بهم لولا ان وجدوا في ذواتهم
قبولا لعروضهما لهم ورخصة في لحوقهما بهم لم يكونا يعرضان لهم
ولا يلحقان بهم فاذن كان مما يقتضيه ذواتهم ان يلحقهم امور
اضافية منافية مضادة لجواهرهم فاذا لحقهم تلك الامور اجتمعت
فيها جهتان وهما الملائمة والمنافات اما كونها ملائمة فلان
ذواتهم اقتضتها واما كونها منافية فلانها اقتضتها على ان يكون
منافية لهم فلو لم يكن منافية لم يكن ما فرضنا مقتضى لها بل امرا
آخر او لا نظرت في المحموم الذي يفعل طبيعته في بدنه ازالة
رطوبة بسبب ابقاء حرارة توجب فساده والى طبيعة الارض التي
يقتضي يبوستها حافظة لاي شكل كان حتى صارت ممسكة
للشكل القسري المنافي لكرويتها الطبيعية ومنعت عن العود اليها
فوض ذلك الشكل الارضية لكونها مقسورة من وجه مطبوعة من وجه
فالانسان عند عروض مثل هذا المنافي ملتذ متالم سعيد شقي
ملتذ ولكن لذته الم سعيد ولكن سعادته شقاوة وهذا عجيب
جدا ولكنا اوضحناه لك ايضاحا لم يبق معك فيه شك فمهما سمعت الله

عز وجل

عز وجل يذكر هولاء بالبعد والشقاوة فهم اشقياء مبعدون لا شك
في ذلك ومهما سمعته عز وجل يثني على خلقه كلهم بالحسن والبهاء و
يذكر نفسه بالرحمة التي وسعت كل شيء فاعلم انه بالنظر الى الحكمة
الدقيقة التي بينا لك عليها ان ذواتهم لو لم يستدع عروض العذاب
لم يكن يفعل بهم ذلك فان الله تعالى لا يولي احدا الا ما تولاه عدلا
منه ورحمة فاذن عرفت يا حبيبي وفقك الله تعالى ان تحت كل سم
ترياقا وقبل كل لعنة رحمة وهي الرحمة التي وسعت كل شيء فخلق العبد
كل ممكن على ما اختاره لنفسه كما ورد في الكتاب الالهي ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا وقد ورد في الخبر في صفة يوم القيمة موقوفا على ابن مسعود
ان الله عز وجل ينزل في ظلل من الغمام من العرش الى الكرسي
فينادي مناد ايها الناس الم ترضوا من ربكم الذي خلقكم ورزقكم و
امركم ان يعبدوه ولا تشركوا به شيئا ان يولي كل ناس منكم ما كانوا
يتولون ويعبدون في الدنيا اليس ذلك عدلا من ربكم قالوا بلى
قال فينطلق كل قوم الى ما كانوا يعبدون ويتولون في الدنيا
ويتمثل لهم اشباه ما كانوا يعبدون الحديث بطوله اقول وكما يولون
في الآخرة ما تولوا في الدنيا فانما يولون في الدنيا ما تولوه في السوابق
فان كان لك شك في ذلك تامل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على
السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها

الانسان الآية لتعلم ان الله عز وجل لا يحمل احدا شيئا قهرا
وقسرا بل يعرضه عليه فان تولاه فولاه وان لم يتوله لم يوله وهذا
محض الرحمة والعدالة فان قلت ليس تولية الشيء ما تولاه مطلقا عدلا
بل من حيث يكون التولي عن رشد وبصيرة فان السفيه قد يختار لنفسه
ما هو شر بالنسبة اليه لجهله وسفاهته فلا يكون تولية ذلك السفيه اياه عدلا
ورحمة بل ظلما وجورا وانما العدل والرحمة في ذلك منعه اياه قلت هذا
التولي الذي كلامنا فيه ليس تولي شيء لشيء يعرضه من خارج حتى يرد
عليه القسمة الى الخير والشر فان ما يختاره السفيه انما يسمى شرا لانه
مناف لذاته فلذاته اقتضاء اول متعلق ببعض ذلك الامر المتولى له
فلذلك هو الذي اوجب ان سمينا ذلك شرا بالنسبة اليه واما الاقتضاء
الاول فلا يمكن وصفه بالشر لانه لم يكن قبله اقتضاء يكون هذا الاقتضاء
بخلافه فيوصف بانه شر بل هو الاقتضاء الاولي بذاته على
اي وجه كان لان الخير لكل شيء ليس الا ما هو موثر عنده لذاته وبذاته وبمقتضى
ذاته بذاته والتولي الذي كلامنا فيه هو الاستدعاء الذاتي
واللسان الوجودي الفطري الذي تسأل به الذوات المطيعة السامعة
لقول كن الداخلة امتثالا في الوجود وقوله كن ليس امر قهر وقسر لان
الله غني عن العالمين ولا حاجة له في وجودهم ليجبرهم بل امر
اذن وعطاء لانه مسبوق بسؤال الوجود فكأنه قال لربه بلسان
ماهيته ايذن لي ان ادخل في عالمك وهو الوجود فقال له تعالى كن اي

ادخل

ادخل حضرتي فقد اذنت لك كما حكى الله عز وجل عن عيسى على
نبينا وعليه السلام اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه
فيكون طيرا باذن الله فلولا سبق السؤال الذاتي عن الطائر ان
يكون لم يسم ذلك اذنا ومتى امر الخليل تبارك اسمه امر قسر ذكره
فذلك ايضا بضراعة عن المامور واستدعاء فطري من طبعه ورحمة من
الله ليقيهم من يكنون لطف الجمال فانعم اليك قد اتصل بالسماء والارض
الجلال
من لذيذ الخطاب في قوله عز سبحانه ائتيا طوعا او كرها من مشاهدة
جمال القهر ما طربت به السماء طربا برقصتها فهي بعد ذلك في الرقص والنشاط
وغشي به على الارض لقوة الوارد فالقيت مطروحة على البساط
سرا بل لذة القهر هو الذي عبدهما ومشاهدة لطف الجلال هي التي سلب
افئدتهما حتى قالا قول الواثق ذي الجنبين اتينا طائعين فافهم فحق
ثملي ما فهم شعر بغيري **الفن الثالث في الملائكة** بلسان الشرع وهي
العقول المجردة بلسان الحكمة والانوار القاهرة بلغة الاشراق و
السرادقات النورية بعرف الصوفية وقد يطلق الملائكة على غيرها
ايضا كالمدبرات العلوية والسفلية من النفوس والطبائع ولما كانت
العقول من موضوعات العلم الالهي كان من الواجب ان يبحث عنها في
القسم الثالث المعقود لبيان البحث عن الامور الالهية بعنوان الموضوعية
وان علم وجودها في المباحث الاخرى بعنوان المجهولية فان صاحب العلم
الطبيعي الباحث عن احوال اجرامها الطبيعية من جهة تغيرها كثيرا ما يخبر

ببايانه وتعليماته في احوالها الى وجود مفارق عقلي كما في بحثه عن مبادي
حركات الافلاك وغاياتها وكما في بحثه عن شيء يخرج به العقل
الهيولاني الى العقل بالفعل وكبحثه عما به يصير الاجسام والاعراض
المحسوسة التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل لان ما يكون
بالقوة في العاقلية والمعقولية لا يخرج الى الفعل في شيء منهما
الا بمخرج يكون عاقلا ومعقولا بالفعل دفعا للدور والتسلسل و
لتناهي الاجسام وما هو الا مفارق عقلي ليس هو الواجب لوحدته
وكثرة هذه الافاعيل وقد علمت ان الشيء قد يكون بحسب الوجود
في نفسه متقدما وبحسب الوجود الرابطي متاخرا فبهذا الاعتبار
يجوز كون شيء موضوعا في علم ومحمولا في آخر فيجوز كونه مما اقيم
عليها البرهان اللمي في علم يبحث فيه عن احوال معلولاته سواء كان
طبيعيا كما ذكرنا او الهيا كبحث التلازم بين الهيولى والصورة
الى اثبات مقيم عقلي للهيولى مع توارد الصور عليها وبالجملة فينمط
البراهين في اثباته في كثير من المواضع بمثل ما ذكره الحكيم في كتاب
البرهان وهو كقولنا كل جسم مولف وكل مولف فله مولف ويشتمل
هذا الفن على فصول اربعة **فصل في اثبات العقل** اي اقامة
البرهان عليه والتصديق به كما اشار اليه بقوله وبرهانه ان
الصادر عن المبدا الاول انما هو الامر الواحد لانه اي المبدا
الاول بسيط ليس فيه تعدد حيثيات اصلا اذ التركيب والتكثر

ينافيان

300 ينافيان الوجوب بالذات على ما مر فالمبدا الاول بسيط ليس
فيه تعدد حيثيات وجهات وكل بسيط شانه هذا لا يصدر عنه
الا امر واحد فالواجب تعالى لا يصدر عنه في المرتبة الاولى الا شيء
واحد وقصور الكثير الذات عن درجة الابداع ليس لقصور قدرته
تعالى عن ايجاده او لبخله حاشاه عن ذلك لانه كامل الذات تام الفيض
جل هو عن القصور والبخل بل هو الفاعل المطلق في جميع الاشياء
واحدا بعد واحد وليس لغيره الا رتبة الاعداد او تكثير جهات الافاضة
والايجاد دون الاحادة والامداد بل لقصور الكثرة والجسمية عن
ممكن ان يكون اول من قرع باب الصنع والابداع وقرار فاتحة
كتاب الافاضة والجود على الماهيات والطبايع كما قال الشيخ الرئيس
٧ الكلمة ص في الحكمة الالهية ليس في طباع الكثرة ان تكون عنه معا ولا في قوة
الجسم ان يظهر منه مبدعا فنقول وذلك الواحد الصادر من المبدا
الاول اما ان يكون هيولى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا و
عدم كونه جسما معلوم لانه كثير اما على طريقة المشائين فظاهر واما على
طريقة غيرهم فلتركب الانواع المحصلة من الجواهر الذي هو الجسمية
التي يتحصل بها نوعا وشخصا والشيء ما لم يتحصل لم يوجد ولا جائز
ان يكون هيولى لعدم تقومها في نفسها لانها لا تتقوم بالفعل بدون
الصورة بل تقومها بالصورة كما سلف فلو كانت متقدمة على الصورة
بالذات لكانت علة لها وهو محال ولعدم جهة فاعلية فيها واقتضاء

ليكون علة لما بعدها واول الصوادر علة لما بعدها لتقدمه عليها
بالطبع فلم يكن الهيولى اول الصوادر ولا جايز ان يكون ذلك الصادر
الواحد صورة نوعية او جسمية لانها لا يتقدم بالعلية على الهيولى
لعدم استقلالها في سببيتها للهيولى لاحتياجها في تشخصها وقبول
اعراضها المشخصة اليها بل هي شريكة لمقيمها الواحد من الصور كما
في صدر الكتاب ولا جايز ان يكون الصادر الاول عرضا لاستحالة
وجوده قبل وجود الجوهر الذي يقوم به ذلك العرض لان ذلك الجوهر
شرط لوجوده وصفاته تعالى كما سبق ليست قائمة به ليكون محلا له
الصوادر ولا جايز ان يكون اول المبدعات نفسا والا لكان
فاعلا قبل وجود الجسم لان الصادر اولا علة لوجود ما بعده
فلو كانت النفس صادرة اولا لكانت علة لما بعدها فيلزم
كونها فاعلة بدون الجسم وهو محال اذ النفس هي التي تفعل بتوسط
الاجسام قال الشارح الجديد لا نسلم ان الواجب واحد من جميع الوجوه
بل له جهات اعتبارية كالسلوب فيجوز ان يكون تلك الجهات
شروطا لتاثيره فيتعدد آثاره كما جوزوا تعدد آثار المعلول الاول
بحسب جهاته الاعتبارية وايضا لا نسلم ان النفس لا يؤثر الا بالة جسمانية
بل قد يؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر
من هذا القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا يتميز بالعقل الا بهذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني

عن المادة في ذاته وجميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا
يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس و
ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة اقول اما الجواب عما ذكره اولا
فهو ان سلوب الاشياء عن الواجب او عليته تعالى بانه مسلوب عنه تلك الامور
اذ صدق السالبة وان كانت تحصيلية لا عدولية انما يتحقق بوجود
طرفيها باحد الانحاء ذهنا او خارجا كما تحقق في مقامه ومبناه المساوقة
بينهما لا ينافي اعمية موضوع السالبة عن موضوع الموجبة من حيث
ان الموجبة تقتضي وجود الموضوع دون السالبة لان هذه
المساوقة باعتبار طبيعة الحكم مطلقا والاعمية باعتبار طبيعتي الربط
الايجابي والربط السلبي حيث ان ثبوت شيء لشيء يستدعي
بخصوصه ثبوت المثبت له وسلب شيء لا يستدعي بخصوصه ثبوت
المسلوب عنه بل باعتبار اصل الحكم فحيث ما لم يكن الا ذات احديته
لا يتصور شيء من السلوب عدوليا كان او تحصيليا واما الجواب
عما ذكره ثانيا فبان النفس من حيث كونها نفسا لا تخلو عن نقص و
قوة والا لم يكن متعلقة ببدن خاص يكون موضوعا لتصرفاتها
دافعا لها وان لم يكن موضوعا لوجودها فما دامت القوة باقية
فيها لا بد وان يكون تعلقها بالبدن باقيا حتى انه اذا كملت من
جميع الوجوه الممكنة لها صارت عقلا محضا لم يمكن ان يبقى لها ما ينقص جوهرها
ويخرجها عن الاستقلال لوجودها والاكتفاء بذاتها في تاثيراتها اذ

طبيعتي

لايكون
السنوح واللحوق من خواص الماديات ونفي عالم الملكوت الصرف
تجردا فيه او ضعف او كلال فكل ما انخرط في سلك الملكوتيين لا يحيط
عن تلك المرتبة ولنفوس الانبياء والاولياء وان كانت في غاية
الاتصال المتصور في حق النفوس ما دامت كونها نفوسا بعالم القدس
العظمة والجلال وبحسب ذلك الاتصال صدرت عنهم الآثار الغريبة
والاحوال العجيبة لكن لم تخل تلك النفوس القدسية عن شائبة تعلق ما
بالاجرام وعن نسبة ما وضعية لابدانهم بالقياس الى ما يؤثرون فيه
ولو كانوا متصلين بذلك العالم اتصالاً كليا بلا شائبة تعلق بعالم الوهم و
الخيال والشبح والمثال التي لا تحقق لها الا بالمادة والاجسام لكانوا
متساوي النسبة في التأثير الى جميع الاشخاص والاوضاع والامكنة و
الازمنة ولا يختص نفوسهم بالانحصار في تعلقها ببدن مخصوص
دون غيره وايضا لما كان وجود الصادر الاول واسطة لصدور
ذوات مجردة بالكلية هي معشوقات للافلاك في حركاتها واسباب
لاخراج كمالاتها عن القوة الى الفعل وبديهة العقل شاهدة
بان النفس المصحوبة للقوة والاستعداد لا يمكن ان يكون علة للعقول
الفعالة التي هي في جميع كمالاتها بالفعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون
جوهر مجرد مركب من جزئين ويكون الصادر الاول احد جزئيه
والمركب ثانيا وتوقف الكل في الفعل على الآلة الجرمية لا يستلزم
توقف الجزء قلنا جزئية العقل للنفس على تقدير جوازه لا ينافي في

وجوده

وجوده المطلق اثباته على وجه اسبق فانا لا ندعي الا وجود جوهر
فاعل بدون الالة سواء كان جزء الامر آخر او لم يكن وسواء
كان يفعل بالة ايضاً او لم يفعل ثم ان ظهر امتناع شيء من ذلك كان ص
مسألة اخرى غير متعلقة بمطلوبنا وبهذا يخرج جواب آخر عن الاعتراض
الثاني للشارح كما لا يخفى لا يقال انكم قد قررتم ان الوسايط ليست
مؤثرة لا تجتمع بل شرطا لوجودها فيجوز ان يكون النفس شرطا
لوجود العقل لانا نقول اذا كان في سلسلة الايجاد عقل ونفس و
كان احدهما سببا وشرطا لوجود الآخر فلا بد وان يكون الاقوى
والاشرف مقدما في الوجود على الاضعف والاخس اذ المعية
بينهما يوجب صدور الكثير بجهة واحدة وعكس ذلك يوجب الترجيح
للمرجوح فالحاصل ان اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان
يكون امراً واحداً بالفعل مستقلا في الوجود والتأثير وغير الجوهر
العقلي لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة صح ابياض
من الجسم والفعلية من الهيولى واستقلال الوجود بحسب الماهية عن العرض
وبحسب التشخص من الصورة واستقلال التأثير من النفس لكونها
جسمانية الفعل وان كانت مجردة الوجود فهذه الجواهر الاربعة
متباينة الذات عن صدورها عن المبدأ الاعلى فرادى و
ازواجاً وعن دخولها في دين الوجود افواجا لقصورها ونقصها
من استحقاق التقدم والسبق على غيرها فضلا عن العوض الواجب.

التأخر عن الكل فيتعين ان يكون الصادر الاول عقلا و
هو المطلوب ومن لا يهمه الاشتغال بالفلسفة كالامام الرازي
ومن اقتفى اثره يمنع كل ما صورناه من المقدمات فيقول لا نسلم وحدة
البارئ ولو سلم فلا نسلم وجوب كون الواحد علة للواحد ولو سلم
فلا نسلم تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلا نم امتناع
تقدم احدهما عن الآخر فانا لا نسلم امتناع علية الهيولى للصورة
ولو سلم فلا نم امتناع تقدم احدهما عن الآخر فانا لا نسلم امتناع
علية الهيولى وتوقف الصورة في فعليتها عليها ولو سلم فلا نسلم امتناع
كونه عرضا وايضا يحتمل ان يكون تلك الامور وسائط في ايجاد الواجب
ولا يكون موجدة ولا نسلم وجوب تقدم الواسطة بالوجود على المعلول
هذا غاية ما ذكروه لكن المستنير بالانوار الساطعة لا يلتبس عليه ظلمات
الشبهات بل لا يخفى على النفوس المشرقة وجوب المناسبة بين العلل
والمعلولات وعدم تلك المناسبة بين الواجب والجسمانيات

فصل في اثبات العقول

وبرهانه بعد ما تبين بصناعة
المجسطي ان الافلاك كثيرة لاجل اختلاف الحركات في الكرات
الكوكبية الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية من وجوب
تشابه الحركات في الكرات العالية وامتناع الخرق والالتيام على
اجرامها وهي منقسمة الى كلية يظهر من كل منها واحدة من الحركات
المختلفة اختلافا كليا معلوما باول الرصد لبسيطة كانت تلك الحركة
او مركبة

الساطعة

كثيرة

او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها كما ينحل حركاتها الى
حركاتها وتلك الكلية ثمانية افلاك عند القدماء يحيط بعضها
ببعض ويكون مراكزها واحدة وهي مركز الارض واحد منها
المحيط بالكل المشتمل على الكواكب الثابتة المسمى بفلك البروج و
السبعة الباقية للسيارات السبعة على الرصد المشهور المتفق عليه الجمهور
لاجل مجموع امور دالة باجمعها عليه من كسف بعضها لبعض و
تفاوت اختلاف المنظر في بعضها من بعض وحصول الترتيب
الدالة على كون الشمس كشمسة القلادة الواقعة بين ما يقع له
الاتصالات جميعا كزحل والمشتري والمريخ وبين ما لا يقع له المقارنة
والسفليين واما عند المتأخرين فلانهم زادوا فلكا غير مكوكب تحرك
الجميع بالحركة اليومية طاعة لله وملكوته وجعلوه محيطا بالكل فيكون
عدد الافلاك المتعددة الكلية عندهم تسعة والكفاية الفلك الكلي
لكل كوكب عند الجميع منفصلا الى افلاك متعددة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكواكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة و
بطؤا وقربا وبعدا من الارض ان المؤثر في الافلاك اما ان يكون
عقلا واحدا وفلكا واحدا قال الشارح الجديد او افلاكا متكثرة
بان يكون بعضها مؤثرا في البعض اقول هذا الشق ايضا يرجع الى
ان يكون المؤثر فيها فلكا واحدا كما لا يخفى ولهذا لم يذكره المصنف و
لم يذكره ايضا كون المؤثر فيها واجبا لان صدور شيء منها اما

ان يكون مع العقل الاول فيلزم صدور الكثير عنه اولا وان
كان بتوسط فيرجع الى الشق الاول والمراد بتاثير الفلك اعم من
تاثيره بنفسه او بجرمه كما سيطلع عليه لا جائز ان يكون المؤثر في
الافلاك عقلا واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل
واحد لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى
الثاني لان الفلك لو كان علة لفلك آخر فاما ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي او علة على العكس لا سبيل الى الثاني وهو ان يكون
المحوي علة لوجود الحاوي لانه اي المحوي اخس قال بعض الشراح لانه في
سلسلة الممكنات البعد في المرتبة من المبدإ الاعلى وهو مصادرة
على المط وكانه ظن ان كل ما هو اعلى مكانا يجب ان يكون اقرب الى
الواجب تعالى البعد عن كونه مكانيا وقال بعض آخر لكونه اقرب الى عالم الكون
والفساد الموجب للشرور والهلاك وهذا اولى وان كان فيه منع لانا لا
نسلم ان التفاوت في البعد عن عالم الكون والفساد مؤثر في التفاوت
بحسب التخلص عن الشرور والآفات في اجسام ليست قابلة لها اصلا
فان لها طبيعة خامسة ليست لها كيفيات من جنس الكيفيات الاربع
المتضادة المتفاسدة واصغر فيه منع ظاهرا اذ ربما كان المحوي بحسب المقدار
المساحي الناشئ من ثخانته اعظم من الحاوي والكان قطره اطول
ايضا من اسافل ما هو اكبر كوكبا واشرف حالا واشد نورية من العالي
كالحال فيما بين فلكي الشمس والمريخ فان الشمس اعظم جرما واتم نورية

مما فوقها

مما فوقها والكان فلك مريخ اعظم من فلكها والحال فيما بين مريخ
والمشتري وفلكيهما بعكس هذا لكن التكافي بين العالي والسافل يكفي
لنا في هذا المطلوب ان نفي علية المحوي الحاوي لان العلة يجب
ان يكون اشرف من معلولها وذلك ثابت اذ لا شك ان شيئا
من المحوي لا يكون من جميع الوجوه اشرف من الحاوي له والاخس الاصغر
استحال ان يكون سببا للاشرف الاعظم واعلم ان الحكماء لهم طريق عام
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل فيه او يتعلق به كالصورة
والنفس اما الاول فلما مر ان الجسم لاشتماله على القوة والهيولى
لا يكون علة فاعلية لشئ ولاشتراك الاجسام في الجسمية الموجب لعدم
اولية بعضها بالعلية والمعلولية دون بعض آخر بالذات والا لزم
تقدم الشئ على نفسه واما الثاني والثالث فلان تاثير الجسماني
سواء كان متقوم الوجود بالجسم او متقوم التاثير به لا يكون
الا لمادته علاقة وضعية ونسبة مكانية بالقياس اليه ولذلك
تسخين النار لا يكون الا للملاقي لجرمها او القريب منه واضاءة
الشمس لا يكون الا لما كان مقابلا لها او في حكم المقابلة ولا يفعل
الاولى في البعيد جدا ولا الثانية في المستور وبرهان ان الجسماني لا يؤثر
الا بالوضع مذكور في بعض كتبنا واستفدنا ذلك مما ذكره الشيخ في اجوبته
عن اعتراضات بعض تلامذته ولم يكن نراه في غير ذلك الموضع ولا شبهة
في ان صورة الجسم لا يكون لمادتها بالقياس الى جسم لم يوجد بعد ولا

سبحه اصلا لسبته وضعته حتى يوثر في ذلك الجسم فهذا هو الطريق العام
في نفي علية الجسم لكنهم ارادوا ان يثبتوا نفي علية الاجسام التي
يحيط بعضها ببعض لطريق خاص اما في علية الحاوي للمحوي فبا ستلزامها
لامكان الخلاء واما علية المحوي للحاوي فبا ستلزامها كما لم
يذهب اليه الوهم من كون الشئ علة لما هو اشرف واقوى واعظم
وبما ذكرنا يندفع ما طعن به اكثر المتاخرين كالامام الرازي وغيره
بتعجب من نسبته كلام الحكماء الى الخطابة ظنا منهم بان مجرد التلفظ
بالشرف والخسة خطابة لما سمعوا من كلام الشيخ انه يقول في منطق
الشفاء اذا رايت الرجل يقول هذا خسيس وهذا شريف فاعلم
بانه خاطبي وفي كتاب المباحثات ان الرجل العلمي لا يلتفت الى كون
هذا خسيسا وهذا شريفا انما ذلك اليق بالخطابة فلما فهم الى وليس
كذلك لان الحكماء لم يعللوا امتناع هذا القسم بمجرد الشرف والخسة
فقط بل عللوا بعدم ذهاب الوهم اليه كيف وهو قد اثبتوا ان محدد
الامكنة والجهات يجب ان يكون محيطا بالجميع وان الجسم لا يخلوا
عن مكان ووضع وجهة فلا يمكن ان يكون المحاط علة للمحيط سواء
كان فوقه او فوق الجميع والا لزم اما الخلاء واما عدم كون الجسم ذا
وضع وجهة وكلاهما محالان ولا جائز ان يكون الحاوي
علة لوجود المحوي لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود العلة
فان اعتبر المع مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لا

الوجوب

وجود المحوي متاخرا عن وجود الحاوي لان وجوب المعلول ووجوده متاخران عن وجوب

الوجوب لانه حينئذ لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان
يجب فهو ممكن فعدم المحوي مع وجود الحاوي اي في مرتبة وجوده
لا يكون ممتنعا لذاته ولا لغيره بل يكون ممكنا والا لكان وجوده
اي المحوي معه اي مع وجود الحاوي لا متاخرا عنه لانا
قد فرضناه متاخرا عنه واذا كان عدم المحوي مع وجود الحاوي ممكنا
كان الخلاء ممكنا لذاته مع انه ممتنع لذاته لما مر في مباحث الطبيعي وذلك
ذلك لان عدم المحوي وتحقق الخلاء داخل الحاوي متلازمان لان
اعتبار احدهما يوجب الاخر عقلا بحيث لا يمكن انفكاكه عنه كما
لا يمكن الانفكاك بين وجود المحوي وعدم الخلاء داخل الحاوي و
الشيئان اللذان تحققت بينهما المعية الذاتية والعلاقة الطبيعية
من الجانبين لا مجرد المصاحبة الاتفاقية فانهما لا يتخالفان في
الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يوجب امكان انفكاك
احدهما عن الآخر فامكان الخلاء داخل الحاوي تابع لامكان وجود
المحوي فيلزم كون الخلاء ممكن الوجود وهذا محال ولقائل ان
يقول كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو معه ذاتية
وهو وجود المحوي واجبا لغيره وجوابه على ما حققه العلامة الطوسي
في شرح الاشارات يقتضي تحقيق انه ليس معنى الممتنع لذاته ذاتا تقتضي
العدم بل معناه شيء يتصوره العقل عنوانا لامر باطل الذات ويحكم
بعدمه بحسب تصوره مع قطع النظر عن غيره وان كان الحكم بعدمه لا لاجل

ممكنا

وسط في الحكم لا في نفس ثبوت المحكوم به له بخلاف الممتنع بالغير فان
مجرد ماهية المعقول ليست محكوما عليها بالعدم بوسط او بغير وسط
بل يجب بالغير وكذا معنى الوجب لذاته ليس ان هناك ذاتا او وجودا
يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم بوجوده ولا بعدمه
الا بعد اعتبار وجود الغير او عدمه ومع اعتبار العلة وجودا او
عدما يصير واجبا وممتنعا واذا تحقق ذلك فنقول ان التلازم بين
المحوي ونفي الخلاء ليس باعتبار حقيقة المحوي من حيث ذاته
بل باعتبار كونه ملاء داخل الحاوي وبهذا الاعتبار وجوده
واجب مع وجود الحاوي لا به كما وجب تحقق نفي الخلاء ثمة
لا به وهذا لا ينافي وجوبه بغير الحاوي بل بوكده وكذلك حكم
بامتناع افادته وجود المحوي ولا ينافي ايضا وجوب نفي الخلاء
داخله لا به بل بالذات واما اذا تصور احد التلازم بين نفي الخلاء
ووجود المحوي باعتبار كونه معلولا للحاوي فقد جعل وجود المحوي في
هذا الفرض مما يمكن ان يتصور معه وجود الخلاء فانقلب كل من
المتلازمين عما يقتضيه ذاته وصار الممكن ممتنعا والممتنع ممكنا
فان المحوي مع كونه واجبا بالحاوي ممتنع لذاته والخلاء الذي
هو ممتنع لذاته على هذا التقدير يكون ممكنا لذاته لا يقال لا نسلم
التلازم بين عدم المحوي وجود الخلاء لانا فرضنا عدم الحاوي والمحوي
معا فاحد المتلازمين ~~عما يقتضيه ذاته~~ اعني عدم المحوي متحقق مع عدم

انتفاء

ما من حيث ذاته كما هو ظاهر مما تقرر فان المحوي
بل بوجوده والعدم الا بعدمه

انتفاء الآخر اعني وجود الخلاء لانا نقول ان عدم المحوي ووجود 306
الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما بيناه ولا حاجة لنا الى اثبات
التلازم بينهما مطلقا فانه ليس لشيء اذا التخصيص في القواعد
العقلية غير مرضي اذ ربما يؤدي الى الخلل في قاعدة اخرى بل
لما ذكرنا من ان التلازم بينهما لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان
المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه محدد
بالحاوي اذ الجسم بما هو جسم لا يستلزم خلاء ولا ملاء كما ان الجسم
المحيط لا ملاء ولا خلاء له اذ لا مكان له هذا عند القايلين بكون
المكان سطحا من الجسم الحاوي واما عند القايل بالبعد المجرد فلا بد
من اعتبار البعد من الملاء والخلاء فكما ان التلازم بين المحوي وعدم الخلاء
يوجب اعتبار الحاوي او البعد المجرد في المتلازمين فكذا يعتبر احدهما
في التلازم بين نقيضيهما يعني عدم المحوي ووجود الخلاء وكلا الامرين
مفقود في فرض عدم الحاوي والمحوي معا فافهم ذلك واحسن اعمال تلك
في جواب من قال ان نفي الخلاء الذي هو المكان الخالي اما بعدم المكان
او بوجود الملاء فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الخلاء
فانه لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا ولعل هذا
القايل ذهل عن ان فرض المحوي الذي اعتبر في استلزام نفي الخلاء
كونه محويا مجردا عن الحاوي خرق للاعتبار المذكور او جمع بين
المتناقضين في ذلك الفرض وكذا المناقشة التي وقع من بعض الشراح

بان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي معين فوجود الخلاء وان
استلزم عدم المحوي المعين لكن عدم المحوي المعين لا يستلزم
وجود الخلاء فلا تلازم بينهما لانا نقول التلازم في الاصل
ليس بمتحقق لا بين الوجود الخلاء وعدم المحوي المقيد بكونه داخل
الحاوي مع قطع النظر عن خصوصية كونه هذا المحوي المعين وكذا
بين وجود المحوي وعدم الخلاء باعتبار كونه جسما محاطا بالحاوي
اي جسم كان بالشرط المذكور سواء كان معلولا للحاوي اولا كما مر
لكن مع فرض كون الحاوي علة يكون جميع ما فرض محويا مشتركا
مع هذا المحوي المعين في كونه معلولا للحاوي ومحاطا به فحينئذ
يكون عدم المحوي من حيث كونه معلولا للحاوي وكون العدم
داخل الحاوي متلازمين واما التلازم بين وجود المحوي المعين
وعدم الخلاء مطلقا او وجود الخلاء مطلقا وعدم المحوي المعين
فلا يدعيه احد فاذا ثبت ان المؤثر في الاجرام العالية ليس الجسم
وصورته ولغيره المتوقفتان في تاثيرهما عليه ولا الوضع المتوقف
في وجوده عليه فظهر ان المؤثر في الافلاك عقول متكثرة وهو
المطلوب واما احتمال كون المؤثر فيها عرضا قائما لا بالجسم بل
بالجوهر المجرد فنقول فيه ان محله ان كان نفسا فلكيا لزم منه
ما لزم من كون المؤثر نفسا وان كان عقلا واحدا فلا بد من وجود
فيه اعراض كثيرة تفي لصدور هذه الاجسام الكثيرة المختلفة

الذات

الذات والصور المتكافئة في الوجود كما علمت وهو لا لادى ذلك الى
صدور الكثير عن الواحد الحق باعتبار ذاته الاحدية وان كان عقولا
متكثرة فيلزم المطلوب وهو تعدد العقول حسب تعدد الافلاك اقول
لقائل ان يقول ان الواجب تعالى عند المص وجماعة من اتباع المعلم
الاول محل لاعراض كثيرة فليكن صدور الافلاك المتعددة المختلفة
تلك الصور الكثيرة لكن لنا ان نقول تلك الاعراض عندهم صور
مرتبة لامور مترتبة مترتبا عليا ومعلوليا اذ لو كانت معلولة لها
واقعة دون الترتيب السببي والمسببي يلزم الكثرة في ذاته تعالى او
لو كانت المعلومات التي هي صورها واقعة لا على نحو وقوعها في
صقع الربوبية لما علمها البارى على ما هي عليها فيلزم جهل الاول
بها تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولما بين المص امتناع كون بعض
السماويات علة لبعض اراد ان يشير الى دفع معارضة ترد على الدليل
القائم على عدم علية الحاوي للمحوي مبناه على اصل ثابت عندهم وهو
جعلهم الحاوي معلولا لعلة متقدم على علة وجود المحوي بقوله هو اي الحاوي
وهو الفلك الاعظم وسبب المحوي وهو العقل الثاني معا في رتبة الابداع
لكونهما معلولي علة واحدة في درجة واحدة وهو العقل الاول كما
سياتي مع ان السبب للمحوي وهو العقل الثاني متقدم على المحوي ضرورة تقدم (المعلول صح)
العلة على المعلول والحاوي ليس بمتقدم كما مر وكان من الواجب ان
يتقدم عليه لان ما مع المتقدم متقدم كما ان ما مع المتاخر متاخر هذا

تقرير المعارضة وأشار إلى جوابها بقوله لأن السبب للشيء متقدم على
ذلك الشيء بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب أن يكون متقدما
بالعلية بل يجب أن لا يكون متقدما وإلا لزم كون شيء واحد
شخصي معلولا لعلتين مستقلتين على سبيل الاجتماع وهو محال
لاستلزامه كون شيء واحد محتاجا إليه ومستغنيا عنه في حالة
واحدة وهو بديهي الاستحالة ولكن ما مع المتأخر معية
ذاتية يجب أن يكون متأخرا بالعلية لأنه مع المضاف و
المعلول يجب تأخره عن علته وقد مر هذا الفرق في أوائل الكتاب
هداية لإزالة ما يتوهم من أن كلا من الحاوي والمحوي بحسب اعتبار
في ذاته غير واجب الوجود بل ممكن فحينئذ يكون ممكنا فالخلاء
ليس بممتنع والإشارة إلى جوابه بقوله الحاوي والمحوي كل واحد
منهما ممكن لذاته فجاز أن يتعدما بالنظر إلى نفسهما كما هو شأن
الممكنات بحسب ذواتها ولكن ذلك لا يقتضي جواز الخلاء فإن جواز انتفاء
كل منهما إما مع وجود الآخر أو مع عدمه أو مع قطع النظر عن وجوده
وعدمه والشق الأول غير لازم إذ الأشياء التي ليست بينهما
علاقة العلية والمعلولية ليس وجود بعضها ولا عدمه لازما في مرتبة
وجود الآخر والشق الثاني وإن كان جوازه لازما باعتبار أن
الممكنات المتعددة في حكم ممكن واحد في جواز طريان العدم على
الجميع لكن لا يلزم منه الخلاء لأن الخلاء الممتنع هو البعد المفقود

الفضاء

الفضاء الموهوم بين الأجسام القابل للزيادة والنقصان
فحال كون الحاوي والمحوي معدومين كحال ما وراء المحدد في
استلزام الخلاء ولا ملاء والشق الثالث لكونه عاما لا يوجب
جواز الخلاء لأن الخلاء يتحقق بتجويز أحد قسميه والعام لا يستلزم الخاص
لإمكان تحققه في ضمن الخاص الآخر فلئن قيل كل واحد من عدم
الحاوي ووجود المحوي ممكن لذاته ولا تنافي بينهما فيجوز اجتماعهما
فيلزم منه إمكان الخلاء قلنا كل واحد منهما بانفراده ممكن لا مع
الآخر لأن المنافاة بينهما ثابتة لأن الحاوي لاستلزامه العقل
الذي هو علة مقتضية للمحوي ملزوم له ووجود الملزوم مع عدم
اللازم متنافيان فوجود الحاوي مناف لعدم المحوي فلا يلزم جواز
اجتماعهما المستلزم لجواز الخلاء هذا ما ذكره بعض الشارحين
وأقول فيه نظر لأن علية العقل الذي هو مع الحاوي لوجود المحوي
غير مبرهن عليه فالملازمة بينهما غير ثابتة بل الأولى أن يقال
تجويز عدم المحوي مع وجود الحاوي إنما يلزم لو كان الحاوي علة للمحوي
وإذ ليس فليس بل ربما كان بينهما ملازمة بوجه من الوجوه كما قال
مشيرا إلى ذلك لأن الخلاء لا يلزم من ذلك إنما يلزم من وجود الحاوي وعدم
المحوي وذلك غير لازم لما عرفت من أن الأشياء المتكافئة في الوجود
ليس عدم بعضها في مرتبة وجود الآخر فلا يلزم من عدم المحوي في مرتبة وجود
الحاوي إمكان الخلاء والله أعلم

فصل في أزلية العقول وأبديتها

واعلم ان هذه المسألة مما اختلفت الفلاسفة فيها والمشهور
عن افلاطون القول بحدوث العالم وكذا نقل عن جم غفير
منهم موافقا لما عليه الاسلاميون وكذا المنقول بالنقل المتواتر
عن جميع اهل الملل والشرايع وخالفهم طايفة اخرى من الحكماء
كالمعلم الاول واتباعه من المشائين وبعض اتباع الرواقيين
كشيخ الاشراق وشرذمة قليلة من فرق الاسلام كاصحاب احمد بن
حنبل وفي الحقيقة اصحاب ابي الحسن من الاشاعرة القايلون
بصفات زايدة على ذات البارى من هذا القبيل قال محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب مصارع الحكماء اعلم ان الفلاسفة
على ثلثة اراء في هذه المسألة فجماعة من الاوائل الذين هم اساطين
من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم
مباديها وبسايطها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطائفة
من الاثنية واصحاب الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل
والنفس والمفارقات والبسايط دون المتوسطات والمركبات
فان المبادى فوق الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية
ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات
والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية انتهى
اقول لتحقيق المقام ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا
بعلة

309

بعلة ولا زمان ولا شبهة في ان الازلي بهذا المعنى ينحصر في ذات
الحق الاول جل مجده وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان
وجوده غير متناه في جانب الماضي ولا شبهة في عدم اتصاف
شيء مما ارتفع من الزمان والتغير بالجملة كالمفارقات عن المواد
في الذوات والافعال وما هو مبدع الكل المقدس ساحة
لقاءه عن غبار الحدوث والفناء ليس عند ربك صباح ولا
مساء على ان البرهان الدال على تناهي الكميات الغير
القارة الى غير النهاية بناء على وجود الحركة القطعية الفلكية
التي هي محل الزمان في الخارج وجريان التطبيق والتضايف
وغيرهما فيها فعلى هذا لا يكون شيء من الاشياء واجبا كان او
ممكنا مجردا او ماديا موصوفا بالازلية بهذا المعنى وقد يطلق ويراد
ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة فهذا المعنى متحقق في
المبادى العقلية والهيولات والاجرام الفلكية وصورها ونفوسها
دون المركبات المزاجية وصورها ونفوسها واعراضها اللازمة
او المفارقة وعلى هذا القياس القول في الابد الا ان بعض
الحوادث ابدية كالنفوس الانسانية التي قد دلت البراهين
العقلية والايات والاحاديث الشرعية على ابديتها واذا تبين
ذلك فلنرجع الى ما كنا بصدده اما كونها ازلية بالمعنى المذكور
فلوجوه لم يذكر الا احدها كما قال فرد العقول احدها ان واجب الوجود

مستجمع لجملة ما لابد منه في تاثيره في معلوله والا لكان لحالة منتظرة
هف كما مر والعقول ايضا مستلزمة لجملة ما لابد منه في تاثير
بعضها في بعض حادثا وكل حادث مسبوق بمادة كما مر فيكون
هي اي العقول لمقارنتها الحادث المادي مادية هف ويلزم من
هذا ان يكون واحد من العقول مستلزما لجملة ما لابد منه في تاثيره
لعقل اخر قال له ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود
علته التامة واما كونها ابدية فلانه لو انعدم شيء منها اي العقول لانعدم
امر من الامور المعتبرة في وجودها ضرورة استلزام انتفاء المعلول انتفاء
علته التامة والا لزم وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو محال
فيكون الباري او شيء من العقول قابلا للتغير والحوادث هف بل لغير
شيء منها يودي الى تغير في الاول تعالى وهذا مع ما يلزم منه ان يكون
في ذاته تعالى جهتا فاعلية وقابلية وقد برهن على استحالته تعالى حق
تعالى يلزم ان يكون له محرك ومغير الى الاشياء لان حدوث
الحادث لا يخلو عن حركة ومحرك فيلزم ان يكون اثر العالم جسما
هذا مما لزم على القايل بكون الباري تعالى ذا ارادة متجددة
سواء صرح بالجسمية اولا تعالى عما يقول الظالمون والملحدون علوا كبيرا

فصل في كيفية توسط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني

المراد بالعالم الجسماني مجموع الاجسام البسيطة والمركبة مع
نفوسها وصورها قد مر ان الواجب واحد من كل جهة مقدس

٦٠

310

عن اشتماله على حيثيات واعتبارات متكثرة وان معلوله الاول
هو العقل المحض بلا شائبة القوة والاستعداد والتغير والحركات
التي لا تحصل الا في المواد والابعاد والافلاك معلولات للعقول
لكن الافلاك فيها كثرة وتركيب من الهيولى والصورة فان
استمرت سلسلة الايجاد في اقتضاء الوحدة لم ينته نوبة الوجود
الى الجسم ابدا ولا يوجد اصلا ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة
في امر واحد وهو في الواجب ممتنع فيكون مباديها العقلية وعللها
المتوسطة بينها وبين باريها كثيرة اي مشتملة على كثرة في وحدة
لما بينا من ان الواحد المحض لا يصدر عنه الا الواحد ولا بد
ايضا ان يكون صدور الافلاك مع استمرار سلسلة الجواهر العقلية بان
يكون صدور جرم فلكي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي على
ما هو المشهور من انحصار سلسلة الجواهر العقلية في الطول من قاعدتهم
والعقل الذي يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة لكن لا باعتبار
صدوره عن الواجب الوجود والا لم يمكن صدوره عنه بل باعتبار
ان له اي للعقل الاول ماهية ممكنة الوجود لذاتها واجبة الوجود لعلتها
وله وجود وتعقل للاعتبارين الحاصلين للماهية بالقياس الى
ماهية وعلة فيلزم وجوب الوجود بالغير والنسبة الى الحق والامكان
الوجود لذاته وتعقله لهما فيكون باحد هذين الاعتبارين وهو
وجوب الوجود بالغير ونسبته الى الحق الاول مبدا للعقل الثاني

وبالاعتبار الآخر وهو امكان الوجود لذاته وتعقله لذاته
مبدأ للفلك بمادته وصورته التي هي نفسه والمعلول الاشرف
يجب ان يكون تابعا للجهة الاشرف في ذات العقل الاول والاخس
للاخس فيكون العقل الاول بما هو موجود واجب الوجود بالغير
عاقلا له وهو اشرف الجهات مبدأ ~~للفلك~~ للعقل الثاني
وبما هو موجود ممكن الوجود لذاته عاقلا لوجوده ولامكان
وجوده مبدأ للفلك بجرمه ونفسه ~~هذا الفلك~~ بالاخس للاخس
وبالاشرف للاشرف والامكان اخس الجهات فيناسب المادة
والوجود يناسب النفس هذا الفلك المحركة له بالتشوق الى
ذلك العقل وقد علم ان اعتبار شيء في العقول المفارقة سواء
كان وجودا او ماهية او امكانا او وجوبا بعين اعتبار تعقلها
لذلك الشيء اذ لا حجاب في المجردات العقلية ثم اعلم ان الامكان
شيء واحد سواء كان باعتبار نسبة الماهية الى الوجود او
باعتبار نسبة الوجود اليها وكذا الوجوب بسبب الغير وان
ذات العقل ووجوده اذا اعتبر اثنين فاعتبروا الفلك ذا
جزئين في الخارج جرم كري ونفس ولا مانع ايضا من اعتبار
هوية العقل لكونها هوية امكانية متقومة من مختلفات كالجنس
والفصل وبازائه في جرم الفلك الصادر باعتبار جهتها باعتبار
تفصيل ما ذكره من مادة وصورة جسميتين بان يكون الكائن

وان اعتبرا معا شيئا واحدا اعتبر مادة
الفلك وصورته شيئا واحدا هو الفلك

الصوري

311 الصوري بازاء الامر الصوري والكائن المادي بازاء الامكان
~~المادي~~ الاشبه به وهو الجنس فالمفصل بازاء المفصل والمجمل
بازاء المجمل وقد علمت ان الاجمال والتفصيل ليس باخراج
شيء من المجمل وادخاله في المفصل بل باعتبار ملاحظة جهة الوحدة
تارة وملاحظة جهة الكثرة اخرى في شيء واحد وحدة ذاتية
او طبيعية له جهة كثرة اعتبارية او وجودية فحل هذا يدفع
كثير من اعتراضات الامام وغيره عنهم فانهم خبطوا في الكلام
وخلطوا القول في موضع لا يليق فيه المجمجمة فتارة اعتبروا في العقل
جهتين وجوبه وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك و
منهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة
اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير و
امكانه لذاته فالصادر عنه ~~[illegible]~~ لكل اعتبار امر فباعتبار
وجوبه بالغير يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده يصدر عنه
نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه
فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه
علة لصورته ولا يخفى ان بعض هذه الاعتبارات في الايجاد لم
يقع في كتبهم التي رأيناها ويحتمل ان يكون ذلك في كتاب آخر
وقع بيد المعترض ولقائل ان يقول ان المعلول الاول
الكائن متقوما من هذه المختلفات فصدر الكثير عن الواحد

الحق والكان احديا صرفا فلم يجز صدور الفلك كمادته وصورته
ونفسه وعقله واجيب عنه في شرح الاشارات بان المعلول الاول
~~الكان متقوما~~ يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه
اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير
الاول يصح الحكم عليه بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني
لا يصح ولا مناقضة بينهما اقول هذا الكلام غير حاسم فان غرض
المعترض ليس مجرد التدافع في كلامهم بجعل العقل الاول متقوما من مختلفات
او امرا وحدانيا بل انه الكان كثيرا فكيف صدر عن الاول ولكان
واحدا صرفا فكيف صار مبداء الكثرة والاولى ان يجاب بان الصادر
عنه هو شيء احدي لكن مع امور لازمة لا بجعل جاعل فان الصادر
عندهم عن المبداء هو الوجود والماهية والامكان وغيرها من الامور
التي لا يحتاج اعتبارها الى جعل وتاثير وهذا المعتبر في مرتبة الصادر
الاول لا متاخرة عنه فالصادر الاول باعتبار الكثرة اللازمة له
الواقعة بالعرض يصير سببا لامور كثيرة وباعتبار وحدة وجوده الذي
هو مما يتعلق به الجعل بالذات صادر عن الواحد الحق كما صرح به
الشيخ في الشفاء بقوله ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة
في مبداء قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك

الواحد

312

الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا
واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع منه
هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول
والمحقق الطوسي ذكر طريقة اخرى لكيفية تكثر الجهات الموجب لامكان
صدور الكثرة معا عن الواحد الحق على وجه لا يرد عليه اشكال
فقال اذا فرضنا مبداء اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن
ب اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون
في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى ا شيء آخر فصار في ثانية
المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج
وحده شيء وبتوسط ا وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث
وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي
عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا

مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة عن مبداء واحد هذا ما في شرح الاشارات
واقول انه ماخوذ من طريقة الشيخ شهاب الدين قدس سره في حكمة الاشراق
فانه بعد ما اثبت ان انواع الاجسام متكافية من وجوده وليس
لبعضها علية بالقياس الى البعض اما السماويات فلان بعض
الافلاك اكبر جرما واصغر كوكبا وبعضها بالعكس وكذا بعضها اشد
ثخانة واقصر قطرا وبعضها بالعكس والكوكب بعضها اشد نورا
واسفل مكانا واصغر جرما وبعضها بالعكس واما العنصريات فلما
وجد بينها من التغالب كما بين الماء والنار والانسان و
الاسد حيث لا يوجد نوع من بسايطها ومركباتها يكون له
التسلط المحض والغلبة المطلقة على نوع آخر منها ولانقلاب
بعضها الى بعض بحسب غلبة كيفياته [illegible] من الكائنات ان لها
عللا من خارج متكافية غير مرتبة وبين ال[illegible]ن كرة الثوابت
مشتملة على اجرام متباينة الصور والطبايع كثرة بحيث لا يمكن
للبشر عدها ولا يحيط بكثرتها الا خالقها وموجدها فلا بد لها من
علل غير محصورة العدد او جهات غير معدودة وجهات
العقل الثاني غير وافية لصدورها فظهر ان هذه الاشياء
لا يتخيل الا على طريقة الاشراق حاول ان يبين طريقا اخر
ابين واجود من طريقة المشائين في ترتيب الوجود وكيفية ظهور الكثرة

عن الوحد

313

عن الوحد فقال ان العقول المجردة كثيرة جدا ولا بد لها من
ترتيب فيحصل من المعلول الاقرب ثان ومن الثاني ثالث
وهكذا رابع وخامس وهكذا في النزول الى ان يحصل في هذه
السلسلة مبلغ كثير وكل واحد من هذه الانوار العقلية لا حجاب بينه
وبين النور الاول الواجبي اذ الحجاب انما هو من لوازم المادة
ولواحقها فهي تشاهد النور الاول ويقع عليها شعاعه ثم ينعكس النور
من بعضها على بعض فكل عال يشرق على ما تحته في المرتبة وكل سافل
يقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقه رتبة رتبة حتى ان القاهر
الثاني يقبل من الشعاع الفايض من نور الانوار مرتين مرة بغير واسطة
ومرة بواسطة النور الاقرب والثالث اربع مرات مرتان صاحبه و
ما يقبل منه تعالى بغير واسطة وما يقبل منه بتوسط النور الاقرب والرابع
ثماني مرات اربع مرات من انعكاس صاحبه ومرتان الثاني ومرة
من النور الاقرب ومرة من نور الانوار بغير واسطة وهكذا يتضاعف
الانوار العقلية الفايضة الى مبلغ كثير يعجز القوى البشرية عن الاحاطة
به فيحصل من كل واحد من هذه الاشراقات العقلية ممن كان فوق
على من كان تحته نور جوهر عقلي فهذا احد الوجوه التي يتكثر الجواهر
النورية بسببه ثم ان هذه الانوار لما لم يكن بينها وبين نور الانوار ولا
وبين بعضها حجاب لما عرفت انه من خواص الابعاد وشواغل الاجرام
فيكون كل واحد منها يشاهد نور الانوار والانوار العقلية [illegible]

المشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع كما لا يخفى ويؤيده ان لعينك
مشاهدة لامحة وشروق شعاع وهما متغايران فحينئذ اذا تضاعفت
الانوار السانحة الفائضة هكذا فيكون مشاهدة كل عال واشراق نوره
على سافل من غير واسطة او بواسطة متضاعفة الانعكاس فيحصل من
هذه الجهة جملة اخرى من الانوار العقلية مثل ما حصل من الاشراقات
فيتضاعف الانوار الفائضة العرضية العقلية على الجواهر العقلية بسبب
الانعكاسات الاشراقية والمشاهدية وانما حصل من كل هذه الاشراقات
التي هي مشاهدة واشراق نور عقلي لان الاشراقات الكثيرة المتعددة
اذا وقعت على حي لا يغيب عن ذاته فيكون حينئذ شعور لكل واحد منها
وبزيادتها فيحصل من كل واحدة من هذه الاشراقات والمشاهدات
نور مجرد عقلي بخلاف ما اذا كانت الاشراقات المتعددة واقعة
على ميت كالاجسام فانها وان تمايزت فيها بحسب العلل كالكواكب والبروج
الواقعة على جسم لكنه لا يحصل منه بسببها امور اذ لا شعور له بتلك الاشراقات
ولا بزيادتها فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير بعضها من بعض باعتبار
احاد المشاهدات واحاد الاشراقات وهو مترتبة في النزول العلي
وهي القواهر الاصول الاعلى ثم يحصل من هذه الاصول بسبب
تراكيب الجهات ومشاركاتها ومناسباتها كما بمشاركة جهة القهر
من الشعاعات وكذا بمشاركة جهة الاستغناء معها وكذا بمشاركة
جهة المحبة معها وبمشاركات اشعة قاهر واحد بعضها مع بعض وبمشاركات

بعض

بعض اشعة بعض مع بعض اشعة غيره اعداد كثيرة من العقول
لا يحيط بها الا الباري تعالى كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو
ويحصل من بعض الاصول لمشاركات اشعة الجميع سيما الضعيفة
النازلة في الجميع مع جهة الفقر الثوابت المتناسبة باعتبار
مشاركة بعض مع بعض مع اعتبار جهة الاستغناء والمحبة والقهر
والمناسبات العجيبة التي بين الاشعة الكاملة الشديدة وبين
الاشعة التي هي الغير الكاملة من الضعيفة والمتوسط يحصل منها
الانوار القاهرة ارباب الاصنام النوعية الفلكية وطلسمات البسائط
والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت فمبدأ كل من
هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم
النوري ثم ذكر ايضا ان قاعدة الامكان الاشرف يقتضي ايضا وجود
هذه الانواع النورية المجردة لانها اشرف وذكر ايضا ان الانواع
ليست في عالمنا عن مجرد الاتفاقات فانه لا يكون من الانسان
غير الانسان ومن البر غير البر فالانواع باطل لما سنذكره فلا بد من ان
يكون لنوع ما اي ربها قائما بذاته في عالم النور ثابتا لا يتغير فهذه
طريقة في صدور الاشياء عن المبدأ الاول والمشاؤن ايضا وان
اشتهر عنهم ان عدد العقول عشرة الا ان المتعمق في اصولهم يعطي
ان عدد المحركات السماوية يجب ان يكون بعدد الكرات فلكية
كانت او كوكبية ويزيد عليها واحد لعالم العناصر فان حال الكرات

[illegible]

الجزئية كحال الكرات الكلية في استخراج الاوضاع بحركاتها
الدورية الشوقية من القوة الى الفعل فيكون لكل كرة جزئية
ايضا محركا قريبا ولا عاشقا ومحركا مفارقا معشوقا كما في الكرات
الكلية فيكون للعقول عندهم كثرة وافرة لكن المقصود في كلامهم
من وجوه الاول انهم لم يذهبوا الى ان لكل كوكب ولكل فلك عقلا
بل بعضهم ذهب الى ان عدد العقول بعدد الافلاك التسعة الكلية
بزيادة واحد للعنصريات وبعضهم الى انه بعدد الكرات الفلكية
دون الكوكب حتى يكون الجواهر العقلية بعدد ما ظهر لهم بصناعة
المجسطي من الافلاك الخمسين او اكثر قال صاحب الشفاء وقد علمت
ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة الاختيارات
على الاتصال جزئيها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدا
الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدا
في حركة كرات كل كوكب منها قوة يفيض من الكوكب لم يبعد ان
يكون المفارقات بعدد الكواكب وكان عندها عشرة بعد الاول
اولها العقل المحرك الذي لكرة الجرم الاقصى ثم الذي لكرة الثوابت
ثم الذي لكرة زحل وكذلك حتى ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا
وهو عقل العالم الارضي ونسميه نحن بالعقل الفعال وان لم يكن
كذلك بل كان لكل كرة محركة لها حكم في حركة نفسها ولكل
كوكب كانت هذه المفارقات اكثر عددا وكان على مذهب المعلم الاول

قريبا

قريبا من خمسين فما فوقها وآخرها العقل الفعال وقد علمت من
كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا به من عددها اقول لا يخفى
ان القول الاول لا يخلو من فساد لانك قد علمت ايضا ان
الاجسام لا يتقدم بعضها على بعض بالعلية والايجاد اللهم الا
بالزمان والاعداد وان تاثير قواها ليس الا بمشاركة الوضع
فلا يتصور توسط الجسم في ايجاد الصور الجوهرية لجسم اخر خصوصا
في الابداعيات التي صورتها لنفسها على اصولهم مع ان الصورة
النوعية لجسم متقدمة على هيولاه وهيولى الفلكيات لا تتصور
بصورة بعد اخرى ومفردة امكان الخلاء عايدة ايضا فلا
بد لهم من القول بكثرة العقول فوق عشرة كما هو المشهور و
لا يبعد ان يكون سبب الشهرة احد الامرين احدهما انه لما
كان عدد العقول الزم عندهم من عدد الافلاك وعدد ما
بحثوا وجدوه في اول الامر تسعة فعدد المفارقات على هذا التقدير
كان عشرة تسعة بازاء الافلاك وواحد للعناصر ثم لما ظهر لهم
بنظر دقيق في احوال الافلاك واختلافها في السرعة والبطوء
والاستقامة والرجعة والقرب الى الارض والبعد عنها و
اختلافها ايضا في مبادئ عوداتها الطولية والوضعية والقربية
والبعدية ان عددها ازيد مما وجدوه اولا حكموا بزيادة
العقول ايضا على ما حكموا به اولا بعد ما استمرت الشهرة

بعشرية عددها كما انحصرت بتسعية عدد الافلاك وثانيهما ان
لكل جملة من الافلاك يكون جملة من العقول سيدها ومفيضها
واحد منها كما ان لكل جملة من السماويات فلك كلي شامل لها
محيط بها واسم العدد باعتبار السماوات من العقول والكليات
من الافلاك لا باعتبار الاتباع منهم والجزئيات منها الثاني
انه لا يمكن الجزم بان الصادر عن العلة الفلك الاقصى الثالث (الاولى يصدر عنه)
انه ليس في كلامهم ما يدل على ان العقول متوالية في الترتيب
بحسب توالي الافلاك الرابع ان الجزم غير حاصل بان
الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصلت منها الموجودات
العقلية والنفسية والجرمية او غيرها ولان العقل الواحد يكون
علة للفلك الكلي بما فيه من الافلاك والكواكب ولا ان النفس المتعلقة
بكل فلك كلي واحدة الخامس ان الجهات الثلث في العقل الاخير
غير كافية لصدور الانواع المتناهية الصور المحفوظة الطبايع
في درجة واحدة فان اختلاف القابل مع وحدة جهة الفاعل
كما علمت لا يوجب الا اختلاف آثار الحصولات والتشخصات
لنوع واحد دون اختلاف الحقايق ومبادي الفصول والاظهر ان
الاوايل من الحكما رضي الله عنهم لم يحكموا بهذه الاحكام
في ترتيب الوجود على حسب الجزم واليقين بل لما تعذرت عليهم
التفاصيل فلا جرم لانهم هم المسنون والمنشئ للعلم او المبعوث
لشريعة

لشريعة يتعذر عليه التفاصيل فلا جرم طرقوا لمن ياتي بعدهم سبيلا وسهلوا
الباب عليهم بذكر انموذج ومثال في كيفية صدور الكثرة عن الواحد
فتيسر بفهم الانموذج على الاذكيا تفصيل هذا الباب بحسب طاقة
البشرية الميسر لما خلق له والله اعلم بحقايق الامور ومما يسخف بعض
هذه المراتب اعتراض الامام الرازي عليهم بما ذكره مرارا من
ان مثل هذه الكثرة لو كفى في ان يكون الواحد مصدرا
للمعلولات فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ماله من كثرة السلوب والاضافات من غير ان
يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول
عنه ليس الا واحد وقد علمت وجه سخافة هذا الكلام مرارا و
عرفت ان الكثرة في العقول ليست من الامور الاعتبارية
الصرفة فان الامكان وان كان امرا سلبيا والوجوب امرا
اضافيا لكن تعلقها امر حقيقي واللايق بحال من اعتاد
نفسه بالمجادلات الفقهية وصارت الاراء الكلامية
ملكة لها ان لا يشرع في علم يحتاج تعلمه الى فطرة ثانية وقريحة
خالية عن اقاويل المبتدعين بحب الرياسة في امور الدنيا
ليتحفظ عرضه ولا ينكشف قصوره على ابناء العلم والعرفان
واصحاب الذوق والوجدان وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل
عقل وفلك وذلك اي صدور العقل والفلك عن كل عقل الى العقل

المناسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل عاشر وهو المبدا الفياض
لما في عالمنا والمدبر لما تحت فلك القمر بالتاثير والايجاد ولا
بالتحريك بل التوليف كما هو شان النفوس وهو العقل الفعال والتصرف
لعدم تناهي تاثيراتها من النفوس والصور وغيرها فيصدر عنه
باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص والعام له ولغيره الهيولى
المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهية الصور النوعية المختلفة
وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدا الاعلى نفوسنا الناطقة و انما
ذلك بمعاونة الاجرام السماوية المناسبة لنسبة الوجوب الى المبدا الاعلى
نفوسنا الناطقة من جهة اشتراكها كلها في الحركة الدورية لاشتراك
العناصر في مادة واحدة ومن جهة اختلاف حركاتها لاختلاف الانواع
الصور الاول للعناصر ومن جهة تركيب حركاتها المختلفة لتخرج صور العناصر
وغير ذلك مما لا يعلم تفاصيلها الا خالق القوى والقدر والكثرة
للمعاونات والاستعدادات المختلفة بكثرة اعداد فيفيض لنوع
نوع من دون جهات الفاعلية لما عرفت ان جهات الفاعل
لا توجب التخالف العددي في قابل واحد كما اشار اليه بقوله بشرط
استعداد الهيولى فان الفاعل الواحد بجهة واحدة يجوز ان
يصدر عنه امور مختلفة لاختلاف القوابل او لاختلاف قابل
واحد في استعداداته وليس استعداد الهيولى لقبول الصورة متغيرا
من جهة العقل الفعال والا لما تغير الاستعداد لان العقل لا

يتبادر

يتبادر تغيره الى تغير واجب الوجود لانه ليس في عالم الحركات
والازمنة بل استعدادها بسبب الحركات السماوية والاتصالات الكوكبية
فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة تختلف بها استعدادات
هيولى العناصر فههنا حركة حادثة يقتضي وضعا حادثا يقتضي حدوث
استعداد في الهيولى مستدع لفيضان صورة حادثة من العقل الفعال
على الهيولى وكل حادث في العالم حركة كانت او وضعا او استعدادا او
صورة فهو مسبوق بشرط حادث وفي بعض النسخ بشرط سبق حادث
والاول اولى لان الحركات المحدثة الجزئية بل ساير الحوادث اما
ان يوجد دايما او بغير حدوث حادث اخر لا سبيل الى الاول
والا لزم دوام الحوادث وهو محال فتعين الثاني وهو ان قبل كل
حادث زماني حادث آخر وهذه الحوادث اما ان يوجد على
نهج الاجتماع في الوجود او على نهج التعاقب فيه لا سبيل الى
الاول وهو اجتماعها في الوجود والا لزم اجتماع امور لا نهاية لها
في الوجود لاحتياج كل منها الى الآخر السابق عليه وهو محال فقبل
كل حركة حركة وقبل كل حادث حادث لا الى اول وهو المطلوب
واعلم ان في ربط الحادث بالقديم اشكالا عظيما هو ان العلة
التامة للحادث ان كانت قديمة بجميع اجزائها لزم قدم الحادث
وان كانت حادثة لا يمكن حصوله عن قديم بل يحتاج الى علة تامة حادثة
يكون معها في الوجود والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فنقل

الكلام الى علة علة الحادث فيلزم من ذلك ترتب امور غير متناهية
موجودة مجتمعة في الوجود ومع ذلك لا ينتهي حادث في سلسلة علله
الى قديم ولا يزال قديم في سلسلة معلولاته الى حادث فارادوا
التفصي عن ذلك الاشكال فقالوا ان العناية الالهية لما اقتضت حدوث
الحوادث انتهت سلسلة الايجاد الى امر ثابت الذات متجددة النسب
متعاقبة الاضافات وذلك هو الحركة الدورية الدائمة فمن حيث
دوامها استندت الى العلة ~~الحقيقية~~ القديمة ومن حيث تجددها
استندت اليها الحادثات وتفصيله ان الموجود من الحركة كما هو
المشهور عندهم امر واحد في مستمر هو التوسط بين المبدا والمنتهى
المفروضين او المحققين وهو متشخص واحد يلزمه اختلاف النسب
بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة فهي امر دايم باعتبار ذاته
حادث باعتبار تلك النسب العارضة له بحسب الفرض فمن حيث الذات
الثابتة استندت الى المبدا الثابت ومن حيث النسب المتعاقبة
استندت اليها الحوادث فنسب الثبات بالثبات والحدوث
بالحدوث هذه خلاصة ما هو المشهور منهم وانت تعلم انه غير
واف بدفع الاشكال اذ الكلام عايد في استناد تلك النسب المتعاقبة
الى ذات قديمة قال بعض الافاضل في شرحه للهياكل بعد ما
ذكر هذا الاشكال الوجه في تحقيق المقام ان يقال ان المرجح
لكل واحدة من النسب هو ما يتقدم عليها وهكذا فان اعتبرت الحركة

الوحدانية

318

الوحدانية المستمرة بوحدتها فهي ثابتة مستندة الى العلل الثابتة
وان اعتبرت النسب المتعاقبة وفرض لها اجزاء بحسب تلك النسب
كان كل واحد منها مستندا الى السابق عليه اقول ما سماه تحقيقا
في غاية الضعف فان الكلام في ان العلة التامة يجب ان يكون
مجتمعة مع المع في الوجود اي وجود كان وتلك الحركة التوسطية
باعتبار نسبها امر كمي متصل غير قار واجزاء المتصل الغير القار
لا يجتمع في الوجود فكيف ينسب بعضها الى بعض بالعلية التامة
او بجزئيتها الاخيرة ويليه في الضعف والسخافة ما ذهب اليه وابتهج
به ناقلا عن بعض السابقين في شرح الهياكل وفي رسالته المسماة
بالزوراء من ان هذه الحركة الفلكية متصلة لا جزء لها في نفس الامر
بل بحسب الفرض وكذلك سلسلة الحوادث متصلة وحدانية فان العقل
السليم يحكم بان استمرار المعلول واتصاله تابع لاستمرار العلة واتصاله
فنسبة الصور المتعاقبة الى الحركة الاستعدادية للمواد العنصرية
كنسبة الاجزاء المفروضة الى الحركة الدورية الفلكية والعجب انه
مع انكاره لوجود الحركة المتصلة في الخارج وجعل الوجود مقصورا
على التوسط منها الذي هو امر وحداني كيف جعل اجزاءها جواهر
موجودة متاصلة الوجود والاشبه لطريقتهم ما اشرنا اليه في مبحث
الحركة واستنادها الى الطبيعة التي هي امر ثابت بالذات وحاصل
الكلام انه لا يجوز ان يصدر عن معنى ثابت وحده شي متجدد كالحركة

الاوان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اى احوال كانت لائقة
بذلك المبداء فان كان المبداء طبيعة فلتجدد قرب او بعد من النهاية
المطلوبة وان كان ارادة فيجب ان يكون من ارادة متجددة جزئية
فان الارادة الكلية نسبتها الى جميع اجزاء الحركة نسبة واحدة
فلا يتعين لبعض منها بالوقوع دون آخر فلذلك صرحوا بان
مزاول الحركة يجب ان لا يكون عقلا ولا نفسا بل قوة متخيلة منطبعة
فسبب الحركة الارادية يكون لا محالة التخيلات الجزئية المنبعث عنها
الارادات الجزئية المتجددة الموجبة لجزئيات الحركة فحينئذ نقول
لما ثبت ان الحركة الدورية الفلكية التي هى الموجبة للحركة الاستعداد
في هيولى العناصر على وجه الاعداد لفانية صادرة عن النفس
السماوية لاجل اشراقات عقلية واهتزازات علوية متواردة
عليها من مبدائها العقلي ومعشوقها القدسي يوجب انبعاثات
للحركة شوقا اليه وتشبها به يوجب كل انبعاث للحركة حدوث
اشراق ونيل روح من مبدائها ومعشوقها وكل اشراق ونيل روح
منه يوجب شوقا موجبا لانبعاث ارادة الحركة فيحصل هناك سلسلة
من الاشراقات والتشويقات وسلسلة من الاشواق والارادات
على وجه الاستمرار والاتصال ففي كل سلسلة شيء كالمتوسط وهو امر
ثابت وحداني مستمر وشيء كالقطع وهو امر متصل متجدد ففي الاشراقات
اشراق كلي بامر عقلي ثابت وفي الاشواق والارادات اشواق كلية

مبدائها لنفس الفلك موجب لارادة كلية للحركة التوسطية والشوق
جزئية مبدائها قوة منطبعة شوقية موجبة لارادة جزئية لحركات
جزئية فحينئذ المبداء القريب للحركة الارادية الفلكية وليعرض انها
اثنان احديهما في الكيف والاخرى في الوضع قوة ذات جهتين جهة
ثبات باعتبار ذاتها لانها امر جوهري متحصل الذات وجهة
تجدد باعتبار انضمام امر متجدد اليه لو لم يكن انضمام مثل هذا
الامر اليه لم يتم مبدائيته للحركة فانضمام كل جزء من احدى السلسلتين
اليه يصير مبداء لجزء من اجزاء السلسلة الاولى على الاخرى وبانضمام هذا الجزء
اليه يصير مبداء لجزء آخر غير الجزء من السلسلة الاولى على وجه الاتصال
من غير دور واجزاء كل من هاتين السلسلتين غير متفاصلة بعضها
عن بعض في الوجود لانها متصلة واحدة ولكن في التعبير يقع بحيث
يوهم انها متفاصلة لقصور العبارة عن بيان كون المبداء باعتبار
انضمام اجزاء كل من هاتين السلسلتين يصير علة للاخرى فيتجدد
كل منهما بتجدد الاخرى على وجه الاتصال كما عرفت في الحركة
الطبيعية فاجعل ذلك مقياسا لتصحيح صدور كل متغير عن ثابت
ومنشاء ذلك نقص الفاعل المباشر للحركة المصحوبة للهيولى
لوقوعها في اواخر الموجودات الموجب لبعده عن منبع الوجود والكمال
وحاجته الى الاستكمال آنا فآنا اقول وقد علمت طريقتنا من القول
بتناهي الحركات جميعا فلكية كانت او عنصرية وقصور جميع الممكنات

عن درجة السرمد والازلية فالامر في ربط الحوادث الزمانية بالقديم
علينا اصعب لكن وفقني الله برحمته وفضله لاصل حكمي انفتح بنوره
غيم انك عن وجه درك الحق واليقين وهو ان الحوادث باسرها
يستند الى الحركة الدورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة
فان موضوع قولنا كل حادث زماني فله علة حادثة هو الماهية
التي عرض لها الحدوث من حيث كونها معروضة له ولا
كذلك الحركة بل ماهيتها نفس الحدوث والتجدد فهي حادثة
لذاتها والذاتيات لا تعلل والسوال بلم لا يجري في حدوثها
وتجددها كما لا يجري في كون الامس قبل وفي كون الغد بعد لان
القبلية والبعدية نفس حقيقة الامس والغد ونحن لعدم احتجاج ال
عقول لنا لم نحكم جزما الا بوجوب علة حادثة للمعلول متجدد ذاما لكن
المعلول الذي نفس ماهيته الحدوث والتجدد فلا نحكم عليه
الا اذا عرض له تجدد وحدوث زايد على ماهيته كالحركات المستقيمة
العنصرية وغيرها من الكمية والكيفية بخلاف الدورية الفلكية التي
لا يعرض لها حدوث غير حدوثها التجددي الذاتي الا بحسب الوهم
والوهم كما ان الهيولى جوهرها ليس الا القوة والاستعداد فلا يحتاج
في استعدادها الذاتي نحو الصور مطلقا الى معد ومهيئ واذا عرضت لها
الاستعدادات الخاصة لصور دون اخرى يحتاج الى معدات ومهيئات
من خارج فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى ماهية هي

نفس

نفس التغير فلكونها متغيرا صح ان يكون منسوبا الى جاعل اصل
الماهيات بافاضة الوجود عليها من دون خصوصيات
تشخصها وفنون حصولاتها المحوج الى علل حادثة مادية
وتلك الماهية هي الحركة ولهذا عرفها بعض المحصلين بانها ماهية
يمتنع ثباتها لذاتها وهذا التحقيق من الابحاث الشريفة النافعة جدا
في دفع اشكالات كثيرة والمصنف لما ذكر ان كل حادث يسبقه حادث
آخر ولزم من كلامه سبق حوادث غير متناهية اما مجتمعة او متعاقبة
فاختار التعاقب ورد الاجتماع اراد ان يشير الى برهان التطبيق الدال
على نفي ترتب المجتمعات الغير المتناهية المستحيل باتفاق اراء العقلاء
فقال فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية قلنا لانا اذا
اخذنا جملتين احديهما من مبداء معين الى غير النهاية واخرى مما قبله
بمرتبة واحدة اي بمرتبة معينة متناهية من العدد واطبقنا الثانية
الناقصة على الاولى الزايدة بواحد او كثير معين عليها بان نقابل
الجزء الاول من الجملة الثانية بالجزء الاول من الجملة الاولى والجزء
الثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يتطابقا
الى غير النهاية بان يوجد بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة
او ينقطع الثانية لا سبيل الى الاول والا لكان الزايد مثل الناقص
ويلزم من ذلك تساوي الجزء والكل الموجب لعدم كون الجزء جزءا او
الكل كلا هف فيلزم الانقطاع فيكون الجملة الثانية اي الناقصة متناهية

والاولى زايدة عليها بعدد متناه والزايد على المتناهي بعدد متناه
يجب ان يكون متناهيا فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لاتناهيهما
هذا خلف قال الشارح الجديد وانما اعتبروا قيدي الاجتماع
في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم تكن موجودة في الخارج
معا كالحركات الفلكية لم يتيسر التطبيق لان وقوع احاد احديهما
بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارج اذ ليست مجتمعة تحت
الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد
موجودة معا اما في الخارج او في الذهن اقول قد سلف منا
ان للاشياء نحوا آخر من المعية دون الزماني والتناهي المعية
في اصل الوجود مع قطع النظر عن الكون في الحس واجزاء الحركة
المتصلة لها هذه المعية في الوجود وقد بينا ان علم البارئ بجميع الاشياء
التي وجدت او سيوجد علم واحد حضوري وشهود تام انكشافي
وعلى هذا النحو وجود الاشياء التي وجدت المتجددة عند الجواهر
العقلية المرتفعة من بقعة التغير وافق التجدد وعليها الانتزاع في
الوجود بها فيجري فيها من الحيثية التي ذكرناها التطبيق والتضايف
وغيرهما من البراهين **خاتمة** للقسم الثالث من كتاب البداية
في احوال النشأة الاخرة للنفس الناطقة ولما ذكر المصنف في
آخر

آخر فنون هذا القسم وجود جواهر عقلية هي وسائط الجود والمبدا
الاعلى الى المراتب المتأخرة البعيدة المناسبة للخير الاقصى
واسباب حصول كمالاتها الموجبة لقرب المناسبة للخير من جهة
الحركات والاستعدادات فيها ينزل الوجود ويهبط الى مرتبة
النقص والخسة كمرتبة الهيولى والحركة ولاجلها يرتقي الى ذروة
الشرف والكمال بعد ان يهبط منها حيث يعرج بعد طي مراتب الجماد
والنبات والحيوان الى درجة العقل المستفاد المستضيء بنور الحق
في المعاد وكان الوجود الفايض من الواجب عقلا ثم نفسا ثم جرما
ثم عاد نفسا ثم عقلا كما في قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض
فظاهر ان اشبه الموجودات في هذه السلسلة العودية بالعقول الابداعية
النفس الناطقة لوقوعها في آخر مراتب العود لكونها اشرف وجودا واقوى
تحصلا من الهيولى اذ مراتب الشرور باعتبار مراتب البراءة
عن القوة والخسران الذين مبدأهما الهيولى فالابدان فاراد ان
يشير الى ان لها وجودا اخرويا لا يحتاج فيه الى البدن واحوالا
اخروية سانحة عليها من ذاتها لا لاجل ملكاتها واخلاقها
لها من البدن وهيئاته بحسب النشأة الاولى وذلك الوجود البقائي
للنفس بعد بوار البدن يسمى بالنشأة الاخرة لها فوضع
فصول للمباحث المتعلقة بوجودها واحوال وجودها بعد الموت
وفناء البدن سماها بالهدايات لكونها مما يزاح به تبيين مقاصدها

اوهام الجاهدين لثبوت المعاد من الذين انسلخوا عن الملة والدين

ومما يجب ان يعلم قبل الخوض في تلك المقاصد ان المعاد على ضربين

ضرب لا تفي بوصفه وكنهه الا الوحي والشريعة وهو الجسماني باعتبار

البدن اللايق بالآخرة وخيراته وشروره والعقل لا ينكره وضرب

يمكن تصحيحه من جهة النظر والقياس والشرع لا ينكره بل ربما يشير اليه

اشارات مقنعة وعبارات مشبعة يكفي لطالب الحق واليقين ويهدي

لمن يشاء الى صراط مستقيم كقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي

الى ربك راضية مرضية وبالجملة فكل ما لا يتوصل العقل بالدليل الى

اثبات وجوده او عدمه وانما يكون معه جواز فقط فان النبوة يكشف

عن حاله وتقفه على وجوده او عدمه ولما صح عند العقل صدق النبوة

فيتم عنده وما قصر عنه فيكمل ما نقص عن معرفته كما في قوله عليه وعلى

آله السلام انی بعثت لاتمم مكارم الاخلاق فتفصيل السعادة و

الشقاوة الجسمانيتين يطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصل

المشروح في مواضع عديدة منهما لان حقايق الاحوال المعادية

على هياتها وخصايص صورها وكيفياتها مما ان توقف الا قدر

ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد ثم اذا انزلنا ظاهره عن الاجالة

والامتناع واوقعنا المخبر به موقع الجواز والامكان وبنيان حجابه

على دعاوي المنكرين والخصوم في بابه قام التنزيل والاخبار

النبوية فيه مقام البراهين في المعاني الهندسية ومقام الادلة

الواضحة

الواضحة في المعاني الطبيعية والالهية وصار العاقل بقصوره عن تصور

كيفياته بعد ايقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورا

عن خالقه وخصوصا اذ قال عز اسمه وننشئكم فيما لا تعلمون ولولا

ان احوال النشاة الثانية وتفصيل كيفياتها بابي مطمع للمعرفة

بوجوه في الاحاطة بكنهه الا عند قيام الساعة لما قال تعالى

جده لرسوله عليه وعلى آله الصلوة والسلام قل ما كنت بدعا من

الرسل وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي واليه

يرجع قوله تعالى وعنده علم الساعة واليه ترجعون وللشيخ الرئيس

اشارة خفية في اخر الهيات الشفاء الى وجه صحة المعاد الجسماني

بقوله ان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها

تاثيرا وضوءا كما تشاهد في المنام فربما كان المحكوم به اعظم شانا

في بابه من المحسوس على ان الاخروي اشد استقرارا من الموجود

في المنام بحسب قلة العوايق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصور

التي ترى في المنام بل ولا التي تحس في اليقظة كما علمت الا المرتسمة

في النفس الا ان احديهما يبتدي من باطن وينحدر اليه والثانية

يبتدي من خارج ويرتفع اليه فاذا ارتسم في النفس ~~الاولى~~ تم هناك

ادراك المشاهدة اي وانما يلذ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في

النفس لا الموجود في خارج وكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان لم يكن

سببه من خارج فان السبب الذاتي هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض

او سبب السبب فهذه هی السعادة والشقاوة الخفیتان اللتان
بالقیاس الی الانفس الخسیسة واما الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل
هذه الاحوال ویتصل بکمالها بالذات وتنغمس فی اللذة الحقیقیة وتتبرأ
عن النظر الی ما خلفها والی المملکة التی کانت لها کل التبرء ولو کان
بقی فیها اثر اعتقادی او خلقی تاذت به وتخلفت لاجله عن درجة
العلیین الی ان ینفسخ انتهی کلامه ویقرب منه ما ذکره الشیخ الغزالی
فی بعض مسفوراته بقوله ان اللذات المحسوسة الموعودة فی الجنة
من الکل والنکاح یجب التصدیق بها لامکانها واللذات کما تقدم
حسیة وخیالیة وعقلیة اما الحسی فلا یخفی معناه وامکانه فی ذلک
العالم کامکانه فی هذا العالم فانه بعد رد الروح الی البدن وقد قام البرهان
علی امکانه واما الکلام فی ان بعض هذه اللذات مما لا یرغب فیها
رغبة کاملة لبعض العقلاء کاللبن والاستبرق والطلح المنضود والسدر
المخضود فان هذا مما خوطب به جماعة یعظم ذلک فی اعینهم ویشتهونه
غایة الشهوة ولکل احد فی الجنة ما یشتهیه کما قال تعالی ولکم فیها ما تشتهی
انفسکم ولکم فیها ما تدعون واما الخیالی فلذة کما فی النوم الا ان النوم
مستحقر لاجل انقطاعه فلو کانت دائمة لم یظهر الفرق بین الخیالی
والحسی لان التذاذ الانسان بالصورة من حیث انطباعها فی الخیال
والحس لا من حیث وجودها فی الخارج فلو وجد فی الخارج ولم یوجد فی
حسه بالانطباع فلا لذة له ولو بقی المنطبع فی الحس وعدم فی الخارج

لدامت اللذة وللقوة المتخیلة قدرة علی اختراع الصور فی هذا
العالم الا ان الصورة المخترعة متخیلة ولیست محسوسة ولا منطبعة
فی القوة الباصرة فلذلک لو اخترع صورة جمیلة فی غایة الجمال
وتوهم حضورها ومشاهدتها لم یعظم سروره لانه لیس یبصر کما فی
المنام فلو کانت للخیال قوة علی تصویرها فی القوة الباصرة کما له
قوة تصویرها فی المتخیلة لعظمت لذته وینزل منزلة الصورة الموجودة
من خارج ولم یفارق الدنیا الآخرة فی هذا المعنی الا من حیث کمال
القدرة علی تصویرها الصورة فی القوة الباصرة ولا یخطر بباله
شیء یمیل الیه الا ویوجد له فی الخیال بحیث یراه والیه الاشارة
بقوله صلی الله علیه وسلم ان فی الجنة سوقا تباع فیه الصور و
السوق عبارة عن اللطف الالهی الذی هو منبع القدرة علی
اختراع الصور بحسب الشهوة وهذه القدرة اوسع واکمل من القدرة
علی الایجاد من خارج الحس فحمل امور الآخرة علی ما هو اتم واوفق
للشهوات اولی ولا ینقص رتبتها فی الوجود اختصاص وجودها فی
الحس وانتفاء وجودها من خارج فان وجودها مراد لاجل حظه
وحظه من وجوده فی حسه فاذا وجد فیه فقد توفر حظه والباقی
فضل لا حاجة الیه وانما یراد لانه طریق المقصود وقد تعین کونه
طریقا فی هذا العالم الضیق القاصر اما فی ذلک العالم فتتسع الطرق
ولا تتضیق واما الوجود الثالث العقلی فهو ان یکون هذه

والثانی فصل

المحسوسات امثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة فان
العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة كالحسيات فيكون
هي امثلة لها لكل واحد مثالا للذة اخرى مما رتبة في العقليات
نوعين مرتبة المثال في الحسيات فانه لو راى احد في المنام
الخضرة والماء الجاري والوجه الحسن والانهار والامطار الممطرة
باللبن والعسل والخمر والاشجار المزينة بالجواهر والغلمان
المماثلين بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور ولا
يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور يرجع
بعضه الى سرور العلم وكشف المعلومات وبعضه الى سرور المملكة
ونفاذ الامر وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وان اشتمل الجميع اسم
اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد
مذاق يفارق الاخر فكذلك اللذات العقلية ينبغي ان نفهم كذلك
وان كانت مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
وجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع بين الكل ويجوز ان يصيب
كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتقليد والجمود على الصورة
لم ينفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور والعارفون
المتصعوون ~~المقصورون~~ بعالم الصور واللذات المحسوسة ينفتح لهم من
لطائف السرور واللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرههم
شهوتهم اوحد الجنة ان فيها لكل امرء ما يشتهيه فاذا اختلف الشهوة   اوحل

[illegible]

لم يبعد

324 لم يبعد ان يختلف العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة
البشرية عن الاحاطة لعجائب القدرة قاصرة والرحمة الالهية
الفت بواسطة النبوة الى كافة الخلق القدر الذي احتملت افهامهم
فيجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى العلم من امور يلتبج
بالكرام الكاتبين انتهى قوله اقول وهذان القولان من كلام
هذين الشيخين اقرب ما رأينا من كلمات ائمة الحكمة والكلام
باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل وحاصلهما ان النفس الناطقة
لكونها من سنخ الملكوت ونتيجة عالم القدرة والقوة لها قدرة
على اختراع الصور لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذه
البدن الكثيف الظلماني المركب من الاضداد ليست الا ضعيفة الوجود
ولا يترتب عليه الاثار الخارجية ولا يكون ثابتة بل متغيرة
لان مظهرها قوة خيالية دائمة التحلل والانتقال والتجدد والزوال
حسب اختلاف امزجة محلها بسبب ما يرد عليه من المشوشات والمغيرات
الخارجية والداخلية وكلما استراحت النفس من الاشغال الضرورية
والحركات اللازمة لحفظ هذا البدن المجتمع من الامور المتنافرة
المتداعية الى الانفكاك وتعطلت حواسها الظاهرة و
احتجبت عن استعمال النفس اياها اما بالنوم او بتوجهها الى
الجنبة العالية لقوة في ذاتها فطرية او كسبية اغتنمت الفرصة
ورجعت الى ذاتها فاصبحت مخترعة للصور مشاهدة اياها بحواسها

التي هي في ذاتها بلا مشاركة البدن فان الانسان في حالة النوم
يبصر ويسمع ويذوق ويشم ويلمس مع ان حواسه الظاهرة معطلة
عن الادراكات فعلم ان للنفس بصراً وسمعاً وذوقاً وشماً
ولمساً في ذاتها من دون الحاجة فيها الى البدن بل هي اتم
واصفى من التي في البدن ولو لم يكن هذه عايقة للنفس عن
استعمالها اياها وكما ان حواس البدن كلها راجع الى حاسة
واحدة وهي الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها ترجع الى
قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بصيرة في حال رجوعها
الى ذاتها من هذا العالم ادراكها كلي للاشياء عين قدرتها
عليها وكلما كانت النفس اتم قوة واقوى جوهرا واقل مزاحمة
ومعاوقة من قواها اما لقصورها وضعفها كما للمجانين والصبيان
او لقوتها خيرة كانت او شريرة كما للانبياء والاولياء
والكهنة والمجذوبين كانت ملاقاتها ومشاهدتها للصور اقوى
وترتب آثار الوجود الذاذ او ايلاما عليها اكثر مع بقاء
تعلقها بالدنيا والبدن فان النفوس القوية التي لا تشغلها
شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن ولا تجارة ولا بيع
عن ذكر الله ويذكر الامور الآخرة هي كالمبادي العالية ذاتا
وفعلا فيقدرون على ايجاد امور شاهدية وربما يبلغ قوة
نفوسهم الى حد يتعدى في غيرهم فيفيدون له قوة يقدر بها على
مشاهدة

325 مشاهدة الامور الغيبية كاستماع النبي صلى الله عليه وآله وسلم للحصا ذكر الحصى
والاحجار وان لم يكن هذه الحالة دائمة لهم لحجب خواص الاوقات
والتعلقات وما يتبعها من الاحوال كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان لله في ايام دهركم لنفحات فتعرضوا لها وبالجملة لا يبعد ان يكون
لبعض افراد الناس نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم القدس وافية
التاثير والكمال قليلة الالتفات الى عالم الحس قوية التلقي من
عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يشوشها المفكرة
ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل له العقول المجردة والنفوس
الكلية والروحانيات وامور الآخرة ويشاهدها مشاهدة
صحيحة اتم من المشاهدات الدنياوية الناقصة لاجل كدورة
المادة وضعف الادراك فكدورة الشهوات وشواغل هذه
القالب المظلم حجاب عن غاية المشاهدة كما قال الله تعالى
لا يدرك الابصار وربما يشغل بعض المكاشفين صور ذلك
الموطن عن مشاهدة صور هذا الموطن في اليقظة وسلامة
الآلات على عكس حال المحجوبين وجميع ما ذكرنا لظهور سلطان
الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه وهذا انموذج لمعرفة
احوال الآخرة لها فانها اذا انقطعت تعلقاتها بالبدن و
خلت ولخراب البدن ارتحلت صارت حواسها الباطنية

لا درك امور الآخرة اشد واقوى فيظهر لها حسب اكتسابها
في الدنيا من الاخلاق والاعمال والملكات والصفات الكريمة
والكريهة صور حسنة بهية كالجنات والانهار والحور والغلمان والحلل
الفاخرة والبيجان المكللة باليواقيت واللؤلؤ والمرجان او
قبيحة موذية موحشة من العقارب والحيات والنيران والجحيم و
الزقوم والتصلية في الجحيم ثم اعلم ان اعادة النفس الى بدن مثل
بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من سنخ هذا البدن بعد
مفارقتها عنه في القيمة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل
وروايات كثيرة متظافرة لاصحاب العصمة والهداية غير قابلة
للتاويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل شيء عليم فاذا هم من الاجداث الى ربهم
ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان
نسوي بنانه امر ممكن غير مستحيل فوجب التصديق بها لكونها من
ضروريات الدين وانكارها كفر مبين ولا استبعاد ايضا فيها بل
الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس اليه في اول الامر اظهر من تعجب عوده
اليه ولا يلزم ان يكون حدوث الياقة واستعداده لتعلقها كما
يحصل لرشيا فشيا وبلوغ قامته الى كماله قليلا قليلا لكونه اولا نطفة
ثم علقة ثم مضغة ثم عظاما ثم طفلا الى تمام الخلقة على حسب
ما يقتضيه التوالد والتناسل فان ذلك نحو خاص من الحدوث

والحدوث

والحدوث لا ينحصر للانسان في هذا النحو لجواز ان يتكون
دفعة تاما كاملا لا لاجل خصوصية لبعض الازمنة والاوقات
والاوضاع الفلكية بل يرجع الى ارادة الله تعالى في ايجاد الناس وتكوين
اجسادهم دفعة واحدة ونفخ ارواحهم في اجسادهم المتكونة
بنفخة واحدة بتوسط بعض ملائكته قرر الله تعالى بواسطة ا
الصور تلك الصور الى موادها لحصول المزاج الخاص مرة اخرى
كما يتكون الوف من اصناف الحيوانات كالذباب وغيرها
في الصيف من العفونات تكونا دفعيا ولا يلزم ان يكون نحو
التعلق واحدا في البدو والاعادة بل يجوز ان يكون التعلق
الاخرى الى البدن على وجه لا يكون ما لنا من حصول الافعال
الغريبة والآثار العجيبة ومشاهدة امور غيبية لم يكن من شان
النفس مشاهدتها اياها في النشاة الدنياوية وكذا قدرتها
على ايجاد صور عجيبة غريبة حسنة او قبيحة مناسبة لاوصافها
واخلاقها ولا يضرنا ايضا كون البدن المعاد غير البدن الاول
بحسب الشخص لاستحالة كون المعدوم بعينه معادا وما شهد من
النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل
جبل احد وكذا ما روي من قوله عليه الصلوة والسلام يحشر بعض
الناس يوم القيمة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير وغير
ذلك كذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام
الجسمانية غير من صدرت منه الطاعات والحسنات وارتكب
المعاصي والشرور قلنا المعتبر في ذلك بالجوهر المدرك وهو النفس
ولو بوسط الآلات وهي باقية بعينها وكذا المادة والشخص
مع الاجزاء الاصلية في البدن او غيره ولهذا يقال للشخص
انتقاله من الصبوبة الى الشيخوخة والتجددات والاستحالات
الواقعة فيما بين انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات
وكثير من الاعضاء والآلات ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في الشيب انها عقاب لغير الجاني هذا واعلم انه
قد زعمت الفلاسفة الطبيعيون واوساخ الدهرية الذين
لا اعتداد باقوالهم وارائهم في الملة ولا في الفلسفة انكار
المعاد مطلقا للانسان زعما منهم انه متكون من امزاج ومزاج
لهذا الهيكل المحسوس بماله من القوى والاعراض وذلك يفنى
بالموت ولم يبق منه الا المواد العنصرية ولا اعادة للمعدوم
فهما فند لا يرجى له عائدة فحكموا بانه اذا مات ونيل سعادته
او شقاوته قد فات كما حكى الله عنهم في كتابه المجيد ما هي
الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيى مثل النبت والزرع فيصير غثاء
احوى فلهذا السبب انكروا النبوة المنذرة بالبعث وفوائدها
واصروا صريحا على منع نشر عوائدها وفي هذا تكذيب للعقل على ما

يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما قرره المحققون من اهل الملة و
توقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج الحاصل من
التركيب والامتزاج فيفنى بالموت ولا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون
له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد
وحقيقته لكنهم اختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني
فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان الزيت في الزيتون
وماء الورد في الورد والنار في الفحم وذهب جمهور الفلاسفة الى انه روحاني ٢ في الورد
فقط لان البدن ينعدم بصورته واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر
مجرد باق لا سبيل اليه للفساد فيعود وما نزل به كثير من علماء الاسلام
كاصحابنا الامامية رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب الاصفهاني القول بالمعادين من الروحاني والجسماني جميعا ذهابا
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية
والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي
الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها
الى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقولون بقدمها و
ردها اليه في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار فان قيل
الايات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الايات المشعرة
بالمعاد الروحاني والتجسم والتشبه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب
تاويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال

سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان والاجسام
على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلق لارشادهم
هم بقدر استعدادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية
والعملية وبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب و
الترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا
والانذار عما يعدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام يقصر عقولهم
لا يفهم لعالم الاشباح والمحسوسات عن ذوات المبادى الاول وذوات
العقول الفعالة التي هي المبادى القصوى والثانية تحاكيهم بها
بمثالاتها المأخوذة من المبادى الجسمانية وتحاكيها بنظايرها من المبادى
المدنية وتحاكى افعال الالهية بافعال المبادى المدنية من
الملوك والسلاطين القهارين وتحاكى افعال القوى والمبادى الطبيعية
بنظايرها من الملكات والصناعات والقوى الارادية وكذلك
تخاطبهما من المعقولات بنظايرها من المحسوسات فيعبر عن الهيولى بالهاوية
والظلمة او الماء وعن العدم بالظلمة وعن اصناف السعادات
التي هي غايات افعال الفضايل الانسانية بنظايرها من الخيرات
الوهمية التي يظن انها خيرات وتحاكى مراتب الوجودات في الوجود
بنظايرها من المراتب المكانية والتقدمات الزمانية فوجب
ان يخاطبهم الانبياء من امر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا
وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام ولهذا قيل ان الكلام [illegible]

للفلاسفة

للفلاسفة للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سيما على ما ذكرنا من القول بان البدن المعاد مثل الاول لا عينه
وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الاشارة الى
مثال معاد النفس والرعاية والتعصب لمصلحة العامة يودي الى نسبة
الانبياء صلوات الله عليهم الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والتعمد الى
تضليل اكثر الخلايق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها نعم لو قيل
ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل
للمعاد الروحاني وللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن
على ما يراه المحققون من علماء الاسلام بناء على ان العوالم متطابقة
فكل ما يوجد في عالم الاجسام والاشباح من الانواع يوجد نظايرها
على وجه الطف واصفى في عالم الابداع لكان حقا لا ريب فيه ولا
اعتداد من ينفيه هداية النفس الانسانية بعد خراب البدن وفساد المزاج
اما ان يفسد او يبقى وعلى الثاني اما ان يتعلق ببدن آخر على سبيل
التناسخ او لا يتعلق بل يبقى موجودة بلا تعلق لا سبيل الى الاول و
فساده لان النفس لا يقبل الفساد والا لكان فيها شيء يقبل الفساد
وشيء يفسد بالفعل فيكون فيها شيء يجري مجرى المادة الحاملة لقوة الفساد
الفساد وشيء يجرى مجرى الصورة وهو الفاسد بالفعل غير القابل
الحامل لقوة البطلان لان القابل للشيء يبقى ذاته مع المقبول والفاسد

لان الفاسد بالفعل

بالفعل لا يبقى مع الفساد فيكون القابل غير الفاسد قال الشارح
الجديد فيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء للعدم والفساد ان ذلك
الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج واذا حصل
ذلك الشيء في العقل وتصور معه العدم حكم العقل عليه بالعدم ووصفه
به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول وعدم
قائم بذلك الشيء اقول كانه نسي البرهان المذكور على كون كل حادث
مسبوق بالزمان محتاجا الى مادة حاملة لامكانه ولا فرق في
ذلك بين جانبي الوجود والعدم لان البرهان اذا تم في جانب
الوجود تم في جانب العدم بلا تفاوت اصلا نعم كل معدوم صرف
لم يدخل في عالم الوجود لا يحتاج في عدمه الى سبق حامل له
بل ذاته حاملة لعدمه بالمعنى الذي ذكر من ان العقل يتصور ماهيته و
يقيسها الى العدم ويجدها موصوفة بالعدم في العقل ويحكم بها على عدم
اتصافها بالوجود في الخارج ويصدق الموجبة الذهنية والسالبة
الخارجية لقيام معنى العدم فيها في الذهن وعدم قيام الوجود في الخارج
اصلا واما الاشياء التي طرأ عليها العدم بمعنى رفع الوجود الذي
كان ثابتا لها في الخارج فلابد لها من حامل لقوة عدمها وبطلانها
لا يكون ذلك الحامل نفس ذاتها وتمام حقيقتها لان حيثية فعلية الذات
والوجود غير حيثية قوة الفساد والبطلان التي هي قوة

الفعلية

الفعلية والوجود لان جواز العدم يكون مع جواز الوجود وقد مر ٣٢٩
في مبحث الهيولى ان الاستعداد والفعلية متقابلان فلابد وان
يكون الحامل لقوة الفساد اما جزء ذاتها الذي هي بها بالقوة
ان كانت مركبة او محلا لذاتها ان كانت بسيطة كالصور والاعراض
فحامل قوة الفساد للنفس ان كان محلا لها فيكون قائمة بالمادة
وقد ثبت تجردها وان كان جزءا لذاتها فيكون ذاتها مركبة من مادة
وصورة وقد ثبت بساطتها هف فان جحد احد بساطة النفس على
هذا الوجه بل جوز كونها متالفة من مادة وصورة جوهرتين يزول احديهما
وهي الصورة لها ويبقى الاخرى وهي المادة الحاملة لقوة وجودها
وعدمها ينقل الكلام الى السنخ الباقي من النفس ولا يعني ههنا بالنفس الا
جوهرا مجردا احديا الذي يحل العلوم والمعارف وسنخه الباقي من
النفس لو كان قابلا للفناء يلزم اجتماع الوجود والعدم فيه عند خروج
الفناء من القوة الى الفعل فيكون موجودة ومعدومة معا في حالة
واحدة هذا محال ثم انك قد علمت فيما سبق ان معنى قوة الوجود
او العدم في الكائنات الفاسدات ليس معنى الامكان الذاتي الذي يعم المبدع
والكائن جميعا وهو قسيم ضرورة الوجود والعدم لان هذه هي القوة
الاستعدادية التي تبطل عند حصول الشيء الذي هي استعداد له بخلاف
ذلك فانه يجتمع مع وجود الممكن وعدمه فليس لك ان تقول ان المفارقات
كالعقول ممكنة الوجود والعدم وهي بالفعل موجودة فيجتمع فيها فعلية الوجود

النفس

وقوة العدم والوجود مع انها بسيطة لما بينا مرارا من الفرق
بين القوة والامكان حيث ان احدهما بحسب الذهن والآخر بحسب
الخارج فمفاد احدهما التركيب بحسب التحليل العقلي ومفاد الآخر
التركيب بحسب الخارج فان قلت النفس وان كان جوهرا مباينا
عن المواد لكن لما كان استعداد وجودها عن المبدا المفارق
في المادة البدنية المرجحة لوجودها فلم لا يجوز ان يكون استعداد عدمها
ايضا في تلك المادة البدنية فينعدم وان كانت علتها الفياضة
لوجودها باقية كما كانت قبل حدوثها فيكون البدن محللا لا مكان
وجودها قلنا البدن بسبب مزاجه الصالح لتدبير النفس استعد
لان يكون له كمال ونفس مدبرة ويلزم من وجود النفس له ان
يكون متحققة في نفسها حتى يكون له نحو وجود الجوهر المباين
في نفسه هو بان يكون وجوده الخاص وجوده لنفسه هو بعينه وجوده
لغيره بل يتغاير الوجودان لا كالجوهر المقارن والعرض حيث
ان وجودهما في نفسهما هو بعينه وجودهما لشيء آخر فقد علم ان
وجود النفس غير وجودها في نفسها وان استلزم الاول للثاني
بحسب استعداد البدن للاول وافاضة المبدا الجواد للثاني
عليه لكونه مقدمه للشيء الواجب اعطاه من جهة تمام الاستعداد في القابل
وعدم البخل في الفاعل فكون النفس للبدن يستلزم كونها في
نفسها لكن لا يلزم من انتفاء النفس عن البدن لاجل زوال

[illegible]

استعداده

330

استعداده وعدم قابليته لها بطلان كونها كما لا له انتفاء وجودها
في ذاتها بل انتفاء وجودها للبدن فقط اذ كون الشيء لشيء وان
اقتضى وجوده في نفسه لكن سلب الشيء عن شيء لا يقتضي سلبه في
نفسه او لا ترى ان كون الوزن لك يلزم ان يكون له كون في نفسه
ولكن لا يلزم من فقدانه عنك فقدانه في نفسه اللهم الا اذا
كان ذلك الشيء مما يكون وجوده في نفسه عين وجوده لشيء آخر
فيلزم من انتفائه عن المحل انتفاؤه في نفسه لاتحاد الوجودين
كالجواهر المقارنة والاعراض حيث يلزم زوالها عن محالها
فسادها في انفسها بخلاف النفس لكونها جوهرا مفارقا عن البدن
فيه استعداد ان يكون له نفس وفيه استعداد ان لا يكون له نفس كما
عند حلول الاجل لا ان فيه استعداد الوجود النفس او استعداد لعدمها
لكن اللزوم بين الوجودين متحقق اي وجود النفس له ووجودها لذاتها
لا بين العدمين اي زوالها عن البدن وبطلانها في ذاتها بل هي
باقية ببقاء مبدعها وما احسن ما مثل بعضهم البدن بشبكة تقتنص بها
وجود النفس مبدا وجودها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة
لا يحتاج الى بقاء تلك الشبكة فيبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة
عائقة لها عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس
فثبت ان البدن شرط حدوث النفس لا شرط بقائها وايضا
النفس جوهر وتعلقها وارتباطها بالبدن من باب المضاف وهو

اضعف الاعراض واخستها فبطلان الاضافة التي هي اضعف
الاعراض لا يوجب بطلان الجوهر القايم بنفسه وقد علمت ان
عدم احد من اسباب وجود الشئ بالذات سلب بعدم ذلك
الشئ وعلمت ان البدن سبب للاعراض بالعرض لوجود
النفس ولا مادة لها وصورتها بعينها هي ذاتها وفاعلها
المفارق وغايتها اتصالها به فيلزم ان يكون باقية ما دام
كون مبدايها المفارق باقيا ومقارنة البدن وقواه
وهيأتها الظلمانية وغشيتها المادية عايقة لها عن اتصالها
بالقدس كما يضعف الطير عن الوصول الى الجو العالي و
اتصاله بالطيور السماوية بمقارنة الشبكة ويتقوى فاذا تعطله
مات البدن وخرب وانهزم جنوده وقواه تخلص جوهر النفس
عن حبس البدن ومودبات القوى ويشرف بمصاحبة القدسين
والملاء الاعلى مع حصول كمالها واعتبر بالآلات النجار وعد خلقتها
في وجود الكرسي ثم بقاوه مع انتفاء الآلة او بيعها فسقيها
للنفوس صرفت قواها في سبيل الحق واستعملت القوى والآلات
البدنية في تحصيل مطلوبها القدسي ومراداتها العقلية ورفضها
بالكلية كما في قول اثنا عشر من الحكماء، واذا كانت النفوس
كبارا بعثت في مرادها الاجسام ولا سبيل الى الثاني وهو القول
بالتناسخ وانتقال النفس من بدن الى بدن آخر سواء كان

من نوع

الحكم
من نوع او لا وسواء كان النقل بالنزول او بالصعود لان
النفوس حادثة على ما مر على ما هو مذهب المعلمين والرؤساء
المتاخرين خلافا فالاقدمين من حكماء الفرس ويونان
ما خلا ارسطو واتباعه فيكون التناسخ محالا لان النفس كما
كانت حادثة بحدوث البدن كالمزاج البدني باستعداده
الخاص استدعى وجودها عن المفارق وتعلقها به فالبدن
الصالح للنفس كاف في فيضان النفس من مبدائها فكل بدن
يصلح ان يتعلق به نفس فلو تعلق به نفس اخرى غير ما استحقه
بالاستعداد عن المبداء بل على سبيل التناسخ فقد تعلق
بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له ومشتاقان مدركتان
وهو محال اذ لا يشعر كل واحد من الناس من ذاته الا نفسا
واحدة فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت بلا تعلق ببدن وهو
المطلوب وايضا لو كان النقل بالنزول عن الانسان فظاهر
ان اعداد الحيوانات يزيد على الانسان كالنبات على الحيوان
فيفضل ذوات النفوس من الاجساد البدنية لنفوسها بشيء
لا انتقالين وهو مح ولو كان بالصعود الى الانسان فالنفوس
المنتقلة تفضل على الابدان فيتمانع ومن الحيوانات الصغار
انواع يزيد عدد نوع واحد منها على جميع الحيوانات الكبار
وكذا في النبات فلا يصلح ما ذكروا وتفصيل هذا المبحث لطلب م

كتاب حكمة الاشراق وشرحه للعلامة الشيرازي هداية
لما اثبت بقاء النفس بعد خراب البدن يريد ان يثبت
ان لها سعادة وشقاوة حقيقيتان دون ما هو بحسب
البدن وخيراته وشروره لما مر من ان تفصيلها مستفاد
من الشرع ولا شك في ان سبب السعادة هو حصول اللذات
وان سبب الشقاوة هو حصول الموذيات واثبات اللذات
والالم موقوف على تصور معناهما فلذا فسرهما بقوله اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم وانما قيد بالحيثية لان الشيء قد
يلايم من وجه دون وجه اخرى والالتذاذ يختص بالجهة التي هي
من تلك الجهة ملايم واعلم ان ادراك الشيء كما عرفت قد يكون
بحصول صورة مساوية له وقد يكون بحصول ذاته واللذة
لا يتم بحصول ما يساوي اللذة بل انما يتم بحصول ذاته ولهذا عدل
الشيخ الرئيس عن هذا التعريف المشهور بقوله اللذة هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك فاورد لفظ
النيل الذي هو بمعنى الاصابة والوجدان وانما لم يكتف بالنيل
لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز ~~وجماعة زعمه~~ واللذة لا تحصل
الا بالشعور بما هو ملايم وخير ولما لم يوجد لفظ يدل على الادراك
والاصابة جميعا بالمطابقة اوردهما معا وقدم الاعم الدال بالمطابقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وجماعة زعموا ان اللذة خروج

عن الحالة

عن الحالة الطبيعية وهذا خطاء نشاء من اخذهم ما بالذات مكان
ما بالعرض فان الادراك الحسي يكون بسبب انفعال الالة وتغيرها
عن حال الى حال لكن المدرك كما علمت هو النفس لا الالة فمتى انفعلت
الالة وتغيرت عن حالها استكملت القوة المدركة بحصول المدرك و
وجوده اذا لم يكن مصحوبا بالشر او عدم كمال آخر لها بل من حيث هو
وجود له فان الوجود من حيث هو وجود ادراكه ونيله لذة بالشرط
المذكور فنسبة المدرك اليها نسبة صورة الكتابة الى اللوح واما
ادراك نفوس الافلاك فليس فيه انفعال لا في الالة ولا في القوة كما علمت
ولكل قوة مدركة لذة بحسبها كالحلو عند الذوق والنور عند البصر و
النعومة عند اللمس والتمني عند الخيال والانتقام عند الغضب وقد اشرنا
سابقا الى ان كل واحد من هذه المحسوسات ملايم للنفس بوجه من الوجوه
وليس يلزم ان يكون كل محسوس ملايما للالة المتعلقة به والملايم للنفس
الناطقة من جهة قوتها النظرية ادراك المعقولات بان تتمكن النفس
من تصور قدر ما يمكن ان يتبين من الحق الاول تعالى فان ادراكه
على ما هو عليه والاكتناه بذاته غير ممكن ولا يمكن للممكن مشاهدة
ذاته تعالى الا من وراء حجاب او حجب حتى المعلول الاول فهو ايضا لا
يشاهد ذاته الا بواسطة مشاهدة نفس ذاته فيكون شهود الحق بحسب
شهود ذاته وهذا لا ينافي الفناء الذي ادعوه فانه يحصل بترك
الالتفات الى الذات والاقبال بكلية الذات الى الحق الاول وترك

الالتفات الى الذات لا يستلزم نفي العلم بها مطلقا كما ان العالم بالمبادي
لا يلتفت الى السافل ولكن يعلمه والحاصل ان كل قوة يدرك الحق
الاول بقدر ما يسع ذاتها من نيله ويحجب عنه الحق بقدر قصوره و نقصه فلا
حجاب عن شهود الحق حين التجرد عن العلايق الا قصور الذات و نقص درجة
الموجودات عن كمال الحق وجماله و درجته في الوجود فالحجب بقدر مراتب القصور
والاعدام لكن لا شعور للنفوس والعقول الا بكمالاتها لا بقصوراتها دكما
لا يكون موجودا الا من الكمالات كما لا يشعر العقول الفعالة بقصورها
في وجود ذاتها عن مرتبة الاول و درجة وجوده وانه واجب الوجود
لذاته في جميع جهاته اي كل ما يتصور في حقه ويليق بجناب ربوبية
يكون حاصلا له من جهة ذاته بلا جهة امكانية وذاته بريئة عن
النقايص والشرور والآفات فان منبعها الامكانات والقوى
والامكان ينافي الوجوب منبع لفيضان الخير على الوجه الاصوب
في نظام الوجود بحيث لا يتصور ما هو اعلى واصوب مما قد فاض عنه
من النظام ثم ادرك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس
الفلكية والاجرام السماوية من الافلاك والكواكب والكاينات
العنصرية من البسايط والمركبات حتى تصير النفس بحيث ترتسم
فيها صور جميع الموجودات من الواجب والممكن على الترتيب الذي
هو لها بحسب الواقع فيكون عالما عقليا مضاهيا للعالم الخارجي
كله وانت تعلم ان العالم عالم بصورته لا بمادته قال الشيخ لا يمكنني

ان

ان انص على المبلغ الذي بسببه يصير الانسان سعيدا في العلم و يجاوز
الحد الذي يقع في مثله التفاوت العلمية ولكنه في كتاب المباحثات
اكتفى بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء زعم على سبيل التقريب
ان يتصور النفس المبادي المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها
تصديقا يقينيا لوجودها عندها بالبرهان ويعرف العلل الغائية
للامور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا يتناهى
و يتقرر عندها هيئة الكل ونسب اجزايه بعضها الى بعض والنظام الآخذ
من المبدا الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور
العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة للكل اي وجود يخصها
واية وحدة يخصها وانها كيف يعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه
من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها انتهى واما الكمال اللازم
لها من جهة القوة العملية فهو ان يتسلط على ساير القوى البدنية و
يحصل للنفس هيئة استعلائية قدرتية على البدن وقواه فان انفعالها
عن القوى وتاثيرها عنها من شقاوتها واحتجابها عن الحق واستعلائها
عليها وعدم انقيادها لها من سعادتها وقربها منه وما دام في البدن
لم يكن بد من استعمالها ومباشرتها فليستعملها بقدر الضرورة والاحتياج
وليتمسك بها بسلوك التوسط بان لا يكون فاجرا ولا جامدا في القوة
الشهوية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوة ولا يكون ايضا متهورا
ولا جبانا بل شجاعا بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط التهور والجبانة.

وكذلك لها حكمة في المعيشة وحسن التدبير في نفسه وفيما بينه وبين غيره
سواء كان اهل منزلها او اهل بلدها في المعاملات الشرعية وفي
السياسات الملكية الكائن لها رتبة في السياسة وهذه الحكمة توسط
في تدبير نفسه وغيره دون الجريرة والبلاهة وهي غير الحكمة التي هي
علم بحقائق الامور فانها كلما كانت اشد افراطا كانت احسن
بخلاف هذه وهذه الخصال الثلاث هي التي تسمى عدالة
فالعدالة من الاخلاق المركبة ومن اتصف فكان حكيما بالحكمة
النظرية التي هي العلم بحقائق الاشياء فقد كمل القوتين النظرية
والعملية للنفس فاذا ادركت كمالاتها العلمية والعملية من حيث
انها كمالاتها موثرة عندها ادراكا تاما من دون العائق
البدني لها لامحالة وهذا الادراك على وجه التمام حاصل لها بعد الموت
وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل لها بعد الموت لان النفس بعد
تحصيل المعقولات وصيرورتها عقلا بالفعل بتكرار ارتسامها
حصولها لها حتى يصير ملكة لا يحتاج النفس في تحصيلها الى تجشم كسب
جديد بل بتوجهها الى العقل الفعال واتصالها به وقد حصلت
لها ملكة الاتصال لا يحتاج في تعقلاتها الى الآلة الجسدانية فيكون
تعقلاتها حاصلة بعد الموت وفساد الالات البدنية وقد ذكرنا
ان الموقة اذا اشتدت بسبب شدة القوة المدركة وزوال المانع
عن الادراك انقلبت مشاهدة فيكون اللذة للنفس بسبب ادراك

المعارف

حصولها اي

334 المعارف العقلية على الوجه الاكمل حاصلة بعد الموت وعدم
حصول اللذة بالتعقلات الحقة حالة تعلق النفس بالبدن
وقواه المادية انما كان لقيام المانع من الادراك التام للملائم
المصحوب للذة او عينها وهو التعلقات البدنية والعلائق
الجسمانية فان القدر الذي ينا له النفوس من البهجة بالمشاهدة
مخفي عليها حين تشتغل بالبدن المانع للمشاهدة فان البهجة
تابعة للمشاهدة بل عينها بحيث يخفى قدر المشاهدة يخفى قدر اللذة
والبهجة كقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وما
تجده النفس حالة الادراك عند انحلال الشبهات واستيضاح
المطلوبات فانه ليس بلذة الادراك الشهودي بل هو شيء قليل و
شائبة من اللذة العقلية بالنسبة اليها كنسبة الالتذاذ الحسي بوصول
رائحة المذوقات اللذيذة الطعم الى الالتذاذ بتطعمها ومع هذا
المعقولات كثيرا ما يكون الانسان متفكرا في امر مهم من المعقولات وعرض
له امر شهوي عظيم في بابه وخير بين الطرفين واستخف بالشهوة
ان كان كبير كريم النفس فالقدر الذي نال له النفس من اللذة بسبب المشاهدة
فان كان خافيا له في هذه الدار الدنياوية لكنه من المعلوم
انها اذا ارتاضت في هذه النشأة بذكر الله وصفاته و
معرفة ملائكته وكتبه ورسله لكان بينها وبين هذه الامور
يؤيد مناسبة شديدة يؤيدن قد تنيلها من البهجة والسعادة عند الفراق من

البدن قدرا يعتد به وخصوصا اذا ترسّخت في النشاة الدنياوية
بمعرفة الله وخواصه المقربين فاذا انفصلت عن البدن وكانت
مبتهجة بالكمالات عارفة بمعشوقه الحقيقي على وجه اليقين
فزال عنه العايق البدني والحجاب الذي كان حاصلا لها بسببه طالعت
اللذة العظيمة دفعة ويكون تلك اللذة والبهجة فوق اللذات الحسية و
الجسمانية بوجه لا يناسبها لانها لذة تحصل للجواهر المحضة عند حالتها
الطبيعية وهي اجل كل لذة واشرف اذ التفاوت في اللذة
قد يكون بحسب شرف القوة وخستها وقد يكون بحسب مقدار الادراك
فالادراك القوي لذتها قوية والضعيف ضعيفة وقد يكون بحسب المدرك
فكل ما هو اكمل والى الكمال المطلق اقرب كانت اللذة به اقوى
فاذا كان كذلك فكيف يقاس اللذة الحسية مع خسة الحواس
وقصور المحسوسات لكونها اعراضا مادية ونقص الادراكات
وتشوبها كانها لا تقدر على تخليص مدركاتها عما يشوبها من الملابس
الى ما ينال العقل من اللذة عند مشاهدة واجب الوجود لذاته
الذي هو الكمال المطلق لا يشوبه نقصان وما يليه من الملائكة
المقربين والذوات المقدسين هذا من جهة المدرك فان القوة
العقلية قد علمت انها غير موجوده في مادة فهي اذن بعيدة
عن التغير والدثور والهلاك لانها اقدم الموجودات نسبة الى واجب
الوجود لذاته بخلاف القوى الداثرة الحسية فانها مادية ضعيفة

الوجود

يا كبيكج

الوجود مستول الى وهن وفتور ثم الى زوال ودثور واما من جهة
الادراك فالقوة العقلية تدرك المعاني بريئة عما سواها كما اشرنا
اليه فان القوة الحسية يدرك كل معنى مدركه مشوبا بغيره من
الغواشي والعوارض ولا يقدر على ادراك حقايق الاشياء و
بواطنها بل يدرك الظواهر بحيث تقبل التغير والعقل يدرك
جواهر الاشياء واسرارها بحيث لا تقبل التغير هداية نريد ان
يثبت في هذه الهداية الالم العقلي فسره اولا بانه ادراك المنافي
من حيث هو مناف ومنافي الشيء ما يقابل ما يلايمه وفايدة
قيد الحيثية وساير ما يتعلق بتفسير الالم يعلم بالمقايسة الى ما ذكرنا
في تفسير اللذة ثم قال والمنافي للنفس الناطقة من جهة القوة النظرية
لها انما هو الهيئة المضادة للكمال من الاعتقادات المنافية
للحق ومن جهة القوة العملية لها الاخلاق المذمومة والهيات
الانقيادية وخضوعها للماديات المنافية للسعادات فالنفس
اذا فارقت البدن وتمكنت فيها الهيات المضادة للكمال
الحقيقي من الجهل المركب واطاعة الشهوات فيعرض لها الالم
العقلي وانما لم يحصل لها ذلك الالم قبل الموت لاشتغالها بتدبير
البدن وانغماسها في ظلمات الطبيعة وتغشيها بغشاوات السوء
فاذا نابها تلك العلايق والعوايق ذاتها وما يخص بها من الكمالات
ومعشوقها الحقيقي كما تشتهي الامراض الاستلذاذ بالحلو ويحمل

الى المكروهات في الحقيقة وتفرح بها كما يميل المريض الى اكل الطين
ويستلذ به بسبب الحالة القسرية كما اشرنا اليه سابقا فحسبت الذلة
لذة والجراحة راحة والنار نورا والظل حرورا فاذا فارقت
البدن وصفت ادراكاتها لاجل زوال العايق عرض لها
حينئذ من الالم لفقدان ما يعتقده كما لا خير الكفار كما يحصل
من اللذة العقلية التي ذكرنا عظم منزلتها فيكون ذلك شقاوة
وعقوبة لا يوازيها في الشدة تفريق الاتصال بالنار وتجميد
البدن بالزمهرير وذلك انما يكون لنفس اكتسبت الشوق الى
كمالها التي فاتها وحجب جزؤها العملي التجرد العايق عن البدن
وقواه فالنفس الناطقة باعتبار جزئها النظري لا يخلو من ان
يكون ~~~~ كاملة او ناقصة وعلى الثاني لا يخلو من ان
يكون لها الى الكمال شوق ام لا وباعتبار جزئها العملي لا يخلو
من ان يكون نقية عن الهيات البدنية ام لا واذا اعتبر كل من حالتيها
العملية الى كل من الحالات الثلث النظرية انقسم كل منها الى
قسمين وهما تلك الحالة مع بقاء النفس عن الهيات المذكورة او
لا معه فالمصنف اورد في هذه الهداية الحالة الاولى
بقسميها وبيان مرتبة النفس مع كل قسم من مراتب السعادة والشقاوة
فقال النفس الكاملة بالتصورات الحقة وبالاعتقادات البرهانية
اذا فارقت البدن وحصل لها مع ذلك الكمال العلمي التنزه

العلايق

العلايق الجسمانية والهيات الردية الظلمانية اتصلت بالعالم
القدسي وانتظمت مع الملائكة المقربين في حضرت جلال رب
العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر لا كمقاعد البطلان والزور
عند ملوك الدنيا وملاكها فيحصل لها من لذة اللقاء وساير اللذات
العقلية ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فان
فارقت ولم يحصل لها التنزه عن العلايق الجسمانية والتبري عن
العوايق البدنية بل تبقى فيها الهيات البدنية تعلق بها الميل الى
اللذات والشهوات الحسية تصير بسبب تلك الهيات محجوبة عن
الاتصال بالسعادة وتبقى مشتاقة الى هياتها الحسية ولم تجد
اليها سبيلا لفقد الالات فتتاذى بها اذى عظيما لكن ليس هذا
الامر لازما بل امر عارض فيزول الالم الذي كان لاجله وتحصل
لها اللذة بالمعارف التي اكتسبتها وتنخرط في سلك المقربين وذلك
بعد زوال تلك الهيات ومدة بقاء هذا الالم تختلف طولا وقصرا
بحسب كمية تلك الهيات كثرة وقلة وبحسب كيفية رسوخ الهيئة
قوة وضعفا هداية اورد في هذه الهداية الحالة الثانية
وهي خلو النفس عن الكمال العلمي مع شوقها اليه على سبيل الاجمال
من غير تفصيل الى قسميها وبين مرتبة النفس مع الحالة فقال
النفوس الناطقة الساذجة اي الخالية عن الكمال اذا ظهر لها
ان من شانها ادراك الحقايق بكسب المجهول من المعلوم اي

يتفق لها من كسب المجهول من المعلوم بطريق النظر في الامور الجزئية
لزم لها من هذا الكسب شوق الى الكمال اذ تحقق لها منه انها
لو اشتغلت بتحصيل المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية التي يذعن
كل عاقل غير معاند انها فضيلة وكمال وان الجهل رذيلة و
نقصان لحصلت لها تلك المعارف والعلوم وحصلت بها الكمال
الحكمي لنوعها فاذا تفطنت وتيقنت بان من شانها الاتصاف
بتلك المعارف والعلوم حصل لها شوق وميلان ذاتي الى الكمال
لكن هذا الشوق مندمج فيها مستور لا يظهر لها ظهورا تاما في
الحيوة الدنيا لكثرة اشتغالها بما يلهيها عن هذا الشوق من
التعلقات البدنية والشهوات الدنية كما في قوله تعالى الهيكم
التكاثر حتى زرتم المقابر فاذا فارقت البدن وانكشف لها
شوقها الذاتي الى الكمال وليس معها سبب الكمال لفقد الالات
والقوى بسبب الموت يعرض لها من اجل ذلك اي الشوق الى الكمال
مع عدمه وعدم القدرة على تحصيله الالم العظيم وخصوصا اذا
كانت معها بعض الهيات الردية لان هولاء اما مقصرون
عن السعي ومتكاسلون عن اكتساب الكمال الانسي واما معاندون
جاحدون للحق متعصبون لاراء فاسدة مضادة للاراء
الحقيقية والنفوس العنيدة التي صرفت قواها في غير ما خلقت
لاجله وكفرت بانعم الله فثبت فيها علوم باطلة وعقايد فاسدة

ورسخ

ورسخ فيها ملكات غير ملكية وهيات مضادة للكمال فهم اسوء حالا و
اكثر وبالا واشد ايلاما اذ قد تمكنت فيها نار شوق ما فارقتها وكانت عديمة
الوسيلة الى مبداءها منتكسة في كرب سعير الاشواق محرقة بنار الم
الفراق وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع اي تظهر وتعلق
على الافئدة والعذاب الاكبر الذي قدم عليه من ذنوبهم العذاب
الادنى واعلم ان حرارة هذه النار الدنياوية تابعة لصورتها
النوعية كما تحققت من قبل وقد حققنا في غير هذا الشرح ان لكل نوع
جسماني فردا روحانيا منه في عالم الامر فالنار الجسمانية شرر من نار قهر البعد
المعنوية بعد تنزلها في مرات كثيرة لها كثرتها في مرتبة النفس بصورة
الغضب اذ ربما تؤثر سورة الغضب في احراق الاخلاط مع رطوبتها
ما لا تؤثر النار في الحطب ومن هذا يعلم ان كل مسخن لا يجب ان يكون
حارا فاذا كانت النار الجسمانية اثر النار الروحانية فلا جرم
ايلام تلك اشد واقوى من ايلام هذه كيف وكل قوة جسمانية
متناهية التاثير كما مر وهذا معنى ما ورد ان النار غسلت بالماء
سبعين مرة ثم انزلت الى الدنيا ليمكن الانتفاع بها فانا لا
نريد بالنارية هذا الصفاء والاشراق والتلألؤ واللمعان
فان ذلك كله بسبب من النار الحقيقية وانما يثبت لهذه النيران
انها ليست نيرانا محضة بل فيها نار ونور واما النار المحضة
فتمامها انها محرقة مودية قطاعة نزاعة وهذا المحسوس من النار

ليس محرقا حقيقة والذي يباشر الاحراق والتفريق حقا وحقيقة
هي نار اللهية مستورة عن هذه الحواس خارجة عن الفكر والقياس
وهي النار الكبرى المتطلعة على الافئدة والنفوس المرتبطة نوعا المتطلعة
من الارتباط بهذا المحسوس هداية اراد ان يذكر في هذه الهداية
الحالة الثالثة وهي خلو النفس عن الكمال وعن الشوق اليه وقسمها
الى القسمين من جهة هيئة علمها مبينا ما لها مع كل منهما من مرتبة فقال
النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم بحقايق الاشياء والتجرد والترقي
من العالم الادنى اذا فارقت البدن غير مشتاقة الى الكمال
ولا مكتسبة شوقا الى تحصيله بالبرهان لعدم حدوث رأي فيها
وكانت خالية عما يوحلها من الهيآت البدنية والاخلاق الردية
حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم لخلوصها من الم
الشوق وعذاب الهيئة المضادة للكمال فلها حالة خالية عن
اللذة والالم والحق ان لها لذة ضعيفة كما مال اليه الشيخ في
الشفاء لان الرحمة واسعة بيانا لها لكل شيء ما لم يوجد فيه هيئة
منافية للرحمة فكانت البلاهة اولى في الخلاص من فطانة
بتراء اي ناقصة التفطن الذي يحصل منه مجرد الشوق دون ان
يبعث صاحبها الى تحصيل الكمال واما اذا لم يكن خالية عن الهيآت
البدنية الردية وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى من المعاني
العلمية فيتألم لفقدان البدن ومقتضياته لان خلق التعلق بالبدن

ومشتهيات

٣٣٨ ومشتهيات قواه باقية من دون حصول المشتاق اليه لفقد
الآلات لتحصيله ويبقى في كدر الهيولى مقيدة بسلاسل العلائق
البدنية مغلولة باغلال الهيآت الردية فيكون في غصة و
عذاب اليم كاكثر الفجرة والفسقة لكنهم لعدم جحودهم وانكارهم
للحق ليس عذابهم دائما بل يزول بزوال تلك الهيآت شيئا فشيئا
ولا بأس بان نفصل حال الناس وتقسيمها فيما لم تقسيما اقرب الى
الافهام من الذي ذكره المص لاشتماله على بعض الرموز القرآنية فنقول
ان الناس بحسب العاقبة سبعة اقسام لانهم اما سعداء وهم اصحاب
اليمين واما اشقياء وهم اصحاب الشمال واما السابقون وهم المقربون
قال الله تعالى وكنتم ازواجا ثلثة الاية واصحاب الشمال المطرودون
الذين حق عليهم القول في القضاء السابق وهم اهل الظلمة والحجاب
الكلي المختوم على قلوبهم كما قال الله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا
من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها الاية وفي الحديث الالهي
الرباني هؤلاء خلقتهم للنار ولا ابالي واما المنافقون الذين كانوا
مستعدين بحسب الفطرة قابلين للنور في اصل النشأة لكن احتجبت قلوبهم
بالرين المستفاد من اكتساب الرذايل وارتكاب المعاصي ومباشرة
الاعمال البهيمية والسبعية لقضاء اوطارهم الشهوية والغضبية و
اولى المكايد الشيطانية لقوتهم الوهمية الجزئية حتى رسخت الهيآت
الفاسقة والملكات المظلمة في نفوسهم وارتكبت في افئدتهم فنقبوا

شاكين جبارين في الضلالة ما بهين في الغواية قد حبطت اعمالهم
وانتكست روسهم فهم اشد عذابا واسوء حالا لمنافاة ملكة
استعدادهم راسا لقبول الهداية واما الثاني فلزوال استعدادهم
ومسخهم وطمسهم لفساد اعتقادهم فهم اهل الخلود في النار الا ما شاء
الله واصحاب اليمين اما اهل الفضل والثواب الذين آمنوا
وعملوا الصالحات للجنة راضين بها فوجدوا ما عملوا
حاضرا ولكل درجات مما عملوا ومنهم اهل الرحمة الباقون
على سلامة نفوسهم وصفاء قلوبهم المثبتون درجات الجنة على
حسب مناسباتهم واستعداداتهم من فضل ربهم لا على حسب كمالاتهم
من ميراث اعمالهم واما اهل العفو الذين خلطوا عملا صالحا
وآخر سيئا وهم قسمان المعفو عنهم راسا لقوة اعتقادهم وعدم
رسوخ سيئاتهم لقلة مزاولتهم اياها ومباشرة القوى العملية فيها
او لمكان توبتهم عنها والاطلاع على قبح ما فعلوا منها بحسب
الايمان والاعتقاد الصحيح لاجل استعمال القوة النظرية
والتفكر في عواقب الامور فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات
والمعذبون حينا بحسب ما رسخ فيهم من المعاصي حتى خلصوا عن
درن ما كسبوا فنجوا وهم اهل العدل والعقاب والذين ظلموا من
هولاء سيصيبهم سيئات ما عملوا لكن رحمة الله يتداركهم لعدم الجحود
والطغيان وهولاء هم اهل الآخرة والسابقون اما محبون واما

[illegible]

محبوبون

انابة فهدا

محبوبون فالمحبون هم الذين جاهدوا في الله حق جهاده وانابوا
الى الله حق انابة فهداهم سبيله بتكميل القوتين لهم في العلم والعمل
بالانتقاش بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات والمحبوبون
هم اهل العناية الازلية الذين اجتباهم وهداهم الى صراط مستقيم
والصنفان هما اهل الله وخاصته لانهم هم السعداء الذين
بقوا على فطرتهم الاصلية واجتنبوا دين الشرك وذلك لصفاء
قلوبهم وزكاء نفوسهم وبقاء نورهم الفطري فلم ينقضوا عهد الله
والفرق بينهما بان المحبوب يحتاج الى هداية الله بعد الجذب
والوصول لتكميل ذاته وسلوكه في الله كقوله تعالى لحبيبه عليه
السلام كذلك لنثبت به فؤادك وقوله وكلا نقص عليك من انباء الرسل
ما نثبت به فؤادك والمحب يحتاج الى الهداية والتوفيق لسلوك
سبيل الله قبل الوصول وسلوكه في الله بعد الوصول فقد علم ان
مدار الشقاوة التي توجب الهلاك السرمدي على ضرب من الجهل وهو
المركب الراسخ وضرب من الشرارة وهو المضاد للملكة الفاضلة لا
الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الشرف والشرارة
فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يقتضي الشقاوة بل لا تخلو عن الكمال
مع سعادة ما ناقصة وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس اما امر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات
وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلثة اما ان

يكون بحسب القوة النظرية او القوة العملية فيصير ستة فالذي بحسب
نقصان الغريزة في القوتين معاً فهو غير منجز بعد الموت ولا عذاب
بسببه اصلا والذي بسبب مضادة راسخ في القوة النظرية كالجهل
المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فغير منجز ايضا لكن
عذابه دائم واما الثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات
الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول بعد الموت اما لعدم رسوخها
او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه
فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا
اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او
لاشتغالها بشيء من العلوم واما بما يصرفها عن اكتساب الكمال او
لتكاسلها في اقسام الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما
السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فينقل
في سعة من رحمة الله تعالى الى سعادة يليق بها غير متناهية ما يناذر
الاشقيا الا انه ذهب بعض الحكماء الى انه لا يجوز ان يكون معطلة
من الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالات
جسمانية ولم ينقطع علاقتهم عن الاجسام وح اما ان تصير مبادي صور لها
ويكون نفوساً لها سواء كان في نشأة اخروية كما يقوله اهل

الحق

الحق او في هذه النشأة الدنياوية كما يقوله اهل التناسخ واما
ان لا يصير كذلك وهذا هو الذي مال اليه الشيخان ابو نصر وابو
علي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان يكون نفوسا
لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل
للصور التي كانت منعقدة عندها وفي وهمها فتشاهد هذه الجزاءات
الاخروية على حسب ما تخيلها قال بعضهم ويجوز ان يكون الجرم
الذي تتعلق هي به متولدا من الهواء والادخنة غير منخرق فتحصيل
لهم به سعادة وهمية وكذلك لبعض الاشقياء شقاوة وهمية قال
صاحب التلويحات لا اصل له اذ ما هو في الهواء لا يبقى فيه اعتدال
وان قرب من النار فتحلله بسرعة الى جوهرها وان كان دونه في
الهواء فاما ان يتخلل بخارا ويتكاثف فينزل ويبرد وليس فيه جرم
محيط يغلب عليه اليبس ليحفظ عن التبدد ويمنع غيره عن ممازجته
ويتعين فيه محل التخيل متشكلا به ولا بد من جوهر يابس ليتحفظ فيه
الصور ورطب ليقبل ولكن هذا اخر ما تيسر لنا في شرح
هذا الكتاب مستعينين بملهم الصواب عند تلاطم امواج الهموم
وتراكم افواج الغموم وخلو الديار عن من يعرف قدر غوامض
الاسرار وعلوم الابرار سيما في هذا الزمان الذي انطفت فيه
انوار الحكمة وانطمست فيه اسرار المعرفة وقد ابتلينا بجماعة
يرون التعمق في الامور البهية بدعة ومخالفة اوضاع

٣ التخيل ٢

جماهير الخلق ضلالته هذا مع اعترافنا من العجز والقصور
معظم القوى الى الخلل والفتور والملتمس ممن جبلت
واجتنب بحسب الغريزة عن الجور والاعتساف
بعين الاصلاح والانصاف الفحش دون
الانكشاف اذا اعترضني على سهو ان
عفو في الخطاء المعترف وبالعجز والقصور معترف
البضاعة وقصور الباع في الصناعة ومع فقد جاء
الشرح بحمد الله كلاما لا عوج فيه ولا اضطراب ولا ارتياب
قريبا من الافهام في نهاية علوه رفيقا عاليا في المقام مع
دنوه مشتملا على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة
يعد النفس ملكة لاستخراج المسايل المفصلة ويفيد الذهن اطلاعا
على المباحث المشكلة على اني لا ازعم اني بلغت الغاية
اوردته كلاما فان وجوه الفهم لا ينحصر فيما فهمت و
الحق لا يتقيد بما علمت فان الحق اوسع من ان يحيط به
اعظم من ان يحصره عقد دون عقد والله اعلم بالصواب
الماء لاولي الالباب تم بعون المستعان العلام

